اشاعت نمبر: ۱۸۲

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق جلد اول

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مفتی سعد بن حافظ عبد الرؤف کھمباتی

مفتی عبید اللہ بن مولوی حسن مانگرولی

مفتی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۸۲

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق جلد اول

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مفتی سعد بن حافظ عبد الرؤف کھمباتی

مفتی عبید اللہ بن مولوی حسن مانگرولی

مفتی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی
مطالبِ شامی (کتاب الطلاق، جلد: اول)

◆ مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر
مفتی سعد بن حافظ عبد الرؤف کھمباتی
مفتی عبید اللہ بن مولوی حسن مانگرولی
مفتی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی۔

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: جمادی الاولی ۱۴۴۴ھ مطابق دسمبر، ۲۰۲۲

◆ اشاعت نمبر: ۱۸۲

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عناوین

عرض ناشر

ابن عابدین اور علامہ شامی سے مشہور شیخ محمد امین بن عمر رحمہ اللہ؛ کو علماء و فقہاء کے درمیان 'محقق' کا لقب دیا جاتا ہے، ان کے القاب میں یہ سب سے زیادہ مشہور اور علمی اعتبار سے حقیقت کی ترجمانی کرنے والا لقب ہے۔

محقق کسے کہتے ہیں؟ یہ لفظ 'حق' سے ماخوذ ہے، اور حق واقع سے مطابقت و موافقت کو کہتے ہیں۔ پس مُحقِّق وہ شخص ہوا: جو 'حق' کی تعیین کرنے والا ہو۔ حقَّقَ الرجلُ إذا قال هذا الشیء هو الحق کقولک صدَّق۔ پس محقق وہ شخص ہے جو شخص اپنی ذہانت، فطانت، فہم، فراست اور قوتِ غور وفکر کے ذریعہ اشیاء اور معانی کی ایسی وضاحت کرے جو واقع کے مطابق ہو اور باطل کی ملابست سے پاک ہو۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، و دقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

یہ تفسیر کے اعتبار سے 'محقق' کی تعریف ہوئی، اس سے دیگر علوم وفنون کے محقق کی تعریف بھی سمجھی جاسکتی ہے۔

فقہِ حنفی کے باب میں علامہ شامی میں یہ شانِ تحقیق بدرجہ اتم موجود تھی، اور حاشیہ ردالمحتار کے مطالعہ سے ہی یہ بات سمجھی جاسکتی ہے۔ یہاں فقط ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے:

چہرے کی حد بیان کرتے ہوئے فقہاء نے ’مابین شحمتی الأذنین‘ کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غور کرنے کی بات ہے کہ فقہاء نے ما بین الاذنین کہنے کے بجائے شحمتین کا ذکر کیوں فرمایا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ شحمتین رخسار کے اس حصے سے متصل ہوتے ہیں جسے عذار (کنپٹی) کہتے ہیں اوراس کا دھونا واجب ہے،اس سے کسی کو شبہ ہوسکتا ہے کہ شحمتین کا دھونا بھی ضروری ہو؛ پس چہرے کی حدود میں ان کا خصوصی ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے ہے۔(منهجية الإفتاء، ابن عابدين أنموذجاً، ص:۱۱۹)

علامہ شامی کی اس شانِ تحقیق کا حقیقی مظہر ان کی کتاب حاشیۂ ردالمحتار رہے۔

فقہی تحقیق کا اعلی نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ مختلف اقوال میں ترجیح؛ مفتی بہ قول کی تعیین؛ متون، شروح، فتاوی میں ترتیب اور افتاء (فتوی نویسی) کے اصول وآداب کا عملی نمونہ ہے۔اپنی مشہور کتاب ’شرح عقود رسم المفتی‘ میں فقہِ حنفی کی تحقیق وتنقیح کے جو اصول انھوں نے بیان کیے ہیں؛ ان کا مکمل اجراء اور انطباق اس ضخیم کتاب میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

مذکورہ دونوں وجہوں سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ طلبۂ افتاء کی تدریب میں یہ کتاب کتنی اہم ہوگی؟

چنانچہ جب ’تدریب الافتاء‘ کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں گذشتہ سال ’مطالب شامی‘ کی رائے پیش ہوئی تو یہی رائے سب سے بہتر قرار پائی اور حلِ مطالب کو ہی عنوان متعین کر دیا گیا۔گذشتہ سال تکمیلِ افتاء کرنے والے چار افراد نے جس قدر ’مطالب‘ حل کیے تھے، امسال کے تکمیل کرنے والے ۹ طلبہ کو اس کے

آ گے کے ابواب اور مطالب تقسیم کیے گیے ۔ ہمارے سامنے موجود یہ حصہ کتاب الطلاق کے تقریباً نصف مطالب پر مشتمل ہے۔اور امسال تدریب الافتاء کی تکمیل کرنے والے مولوی سعد بن حافظ عبد الرؤف کھمباتی ، مولوی عبید اللہ بن مولوی حسن مانگرولی اور مولوی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی؛ سلمہم کی کاوش ہے۔

تینوں عزیزوں کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق و تالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے ۔آمین ۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور' ردالمحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں ۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبد العزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں۔ فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبد اللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدر المختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لاجواب اور بے مثال حاشیہ بلکہ عمدہ کتاب "رد المحتار علی الدر المختار" آپ کی حیات جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

مشہور شامی فقیہ شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ تحریر فرماتے ہیں:

فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی میں قول راجح کی مراجعت کے لئے "رد المحتار" مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اور فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی و کتبِ ترجیح میں جامع ترین کتاب ہے، نیز متقدمین فقہاءِ احناف کے منتشر اقوال کی تحقیق کے لئے چھلنی کے مانند ہے، یہاں تک کہ جو فتویٰ "رد المحتار" کی مراجعت کے بغیر دیا جائے بالعموم وہ بے وزن سمجھا جاتا ہے۔

هذا الكتاب (رد المحتار) هو أجمع كتاب في الفقه الحنفي من كتب الفتوى

والترجیح،...ویعتبر لدی علماء المذهب ’منخل المذهب فیما علیہ الفتوی‘ ولا یکاد یعول علی فتوی فی الفقہ الحنفی دون الرجوع الی ھذا الکتاب.(تراجم ستۃ من فقھاء العالم الإسلامی فی القرن الرابع عشر وآثارھم الفقھیۃ:۸۶)

اسی طرح مشہور فقیہ علامہ وھبہ زحیلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عابدین شامی جو شام کے بڑے فقیہ سمجھے جاتے تھے،آپ کی کتاب ”رد المحتار“ ترجیحاتِ اقوالِ فقہاءِ احناف وتحقیقات میں حرف آخر ہے۔

تعتبر حاشیۃ ابن عابدین (۱۲۵۲ھ) علامۃ الشام وھی ’رد المحتار علی الدر المختار‘ خاتمۃ التحقیقات و الترجیحات فی المذھب الحنفی (فقہ الاسلامی وادلتہ: ۱/۶۹)

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں،اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے ،نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کی مراجعت کا التزام فرما کر کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنانے کی سعی فرمائی ہے؛ تا کہ ناقلِ اول کے قول یا فہم سے کسی غلطی کے در آنے کا احتمال وامکان ختم ہوجائے ، ورنہ بسا اوقات ناقل اول کی غلطی نقل در نقل ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ خود علامہ شامیؒ نے شرح عقود میں اس بات کو کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے، نیز فقہاءِ متقدمین کے اقوال میں ترجیحِ راجح،تطبیق بین الروایات اور اطلاق کی تقیید سے علامہ محققؒ نے اپنی کاوش کو ایسا وزن دار اور مرجع بنا دیا کہ ایک مفتی یا طالبِ افتاء اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتا؛اس کو چھوڑ کر دوسری کتب سے فتویٰ دینے میں وسیع مطالعہ اور کثیر مراجعت کے باوجود ترجیح،تطبیق یا تقییدِ مطلق میں خطاء کا احتمال باقی رہ جاتا ہے۔فجزاہ اللہ خیراً۔

ان سب کے باوجود موصوف محققؒ کے حزم اور احتیاط پسند طبیعت نے انہیں افراط وتفریط سے پاک رکھا، چنانچہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ رقم فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین شامیؒ انتہائی کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود اس قدر تقویٰ شعار اور محتاط بزرگ ہیں کہ عام طور سے اپنی ذمہ داری پر کوئی مسئلہ بیان نہیں کرتے، بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے اپنے سے پہلے کی کتابوں میں سے کسی نہ کسی کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، اگر ان اقوال میں بظاہر تعارض ہوتو ان کو رفع کرنے کے لئے بھی حتی الامکان کسی دوسرے فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں اور جب تک بالکل مجبوری نہ ہوجائے خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرماتے، اور جہاں ظاہر فرماتے ہیں وہاں بالعموم آخر میں "تامل" یا "تدبر" کہہ کر خود بری ہوجاتے ہیں اور ذمہ داری پڑھنے والے پر ڈال دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات الجھے ہوئے مسائل میں ہم جیسے لوگوں کو ان کی کتاب سے مکمل شفا نہیں ہوتی۔

لیکن یہ طریقہ "ردالمحتار" میں رہا ہے، مگر چوں کہ علامہ شامیؒ نے "البحر الرائق" کا حاشیہ "منحۃ الخالق" اور "تنقیح الحامدیہ" بعد میں لکھا ہے، اس لئے ان کتابوں میں مسائل زیادہ منقح انداز میں آئے ہیں، جنہیں پڑھ کر فیصلہ کن بات معلوم ہوجاتی ہے۔ (ماہنامہ البلاغ، اشاعت خصوصی، مفتی اعظم نمبر: ۴۲۰، ۴۲۱)

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کے مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے

کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نوآموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ "ردالمحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

چنانچہ سب سے پہلے سن ۱۴۴۲ھ کے طلبہ سے برادر مکرم جناب مولانا مفتی فرید صاحب کاوی زید مجدہ کے زیرِ اشراف ونگرانی اس کام کا آغاز کرایا گیا، مفتی صاحب ماشاء اللہ بہت ہی محنتی، عرق ریز اور تحقیقی مزاج کے حامل ہیں، اس لئے ان کے زیر نگرانی لکھے جانے والے یہ مقالات اہل علم و افتاء کی نظر میں وقیع اور قیمتی سوغات ثابت ہوئے اور علماء و مفتیان کرام کی طرف سے جامعہ کے ارباب انتظام سے اس کی تکمیل کی درخواست کی گئی، اور یوں یہ تسلسل برقرار رکھا گیا۔

ہمارے یہاں جامعہ، جمبوسر میں جب سے شعبۂ تدریب الافتاء شروع ہوا ہے، تب سے یہ معمول رہا ہے کہ تدریب الافتاء سال دوم کے طلبہ کے لئے سندی مقالہ لکھنا لازم قرار دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مختلف موضوعات پر بہت عمدہ اور مفید تحقیقی مقالات بلکہ کتابیں منظر عام پر آ کر علماء اور طلبہ سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے، جو کتاب الطلاق (از ابتداء تا باب الخلع ختم) کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان مفتی سعد بن حافظ عبدالرؤف کھمباتی، مفتی عبیداللہ بن مولوی حسن مانگرولی، مفتی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی سلمہم اللہ کی کاوش کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نو آموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کا رسا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سرمایہ ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کی عرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور ہر سہ مرتبین کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت و حوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق و سعادت سے بہرہ ور فرمائے، دریائے علم و فقہ اور میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے۔آمین

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

تمہید

شب و روز کے گہرے فقہی مطالعہ کے بعد؛ اساتذہ ومشائخ کے سامنے ہدایہ، کنز، بحر، درمختار اور اس کے حواشی وغیرہ کتابوں کی مکرر و سہ کرر جامع خواندگی کے بعد؛ نصوصِ مذہب، تخریجاتِ مجتہد، اور ابحاثِ فقہاء سے واقفیت کے بعد؛ ایک ہزار سے زائد مآخذ و مراجع سے استفادہ اور ان میں مذکور مسائل و دلائل کی مراجعت و مقارنت کے بعد؛ اصولِ ترجیح، قواعدِ تخریج، طریقِ تطبیق پر کار بند رہ کر مرتب کیا ہوا؛ مذہبِ حنفی کی تدوینِ جدید کا نمونہ و پیمانہ کہا جانے والا ابن عابدینؒ کا یہ حاشیہ، کامل و شامل، جامع و مانع اور عمیق و دقیق ہی ہوگا؛ یہ بدیہی و یقینی حقیقت ہے۔

حق یہ ہے کہ مبادی و مقاصد، اصول و فروع، دلائل و مسائل وغیرہ وہ لوازمات و اوصاف جو کسی کتاب کو متعلقہ فن کا مآخذ قرار دینے کے لیے ضروری ہیں، وہ تمام اس کتاب میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، اور اسی لیے یہ کتاب زمانۂ تصنیف سے لے کر آج تک علماءِ احناف کے مابین فتوی و قضا کا واحد ایسا ماخذ ہے کہ اس ایک کتاب پر اکتفاء کرنا مفتی و قاضی کے لیے معیوب نہیں سمجھا جاتا؛ اور وہ بھی اس حال میں کہ تمام دیگر دبستانِ فقہ کی بہ نسبت فقہِ حنفی میں اقوال و اختلاف کا تنوع اور سب سے بڑھ کر ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ امر بھی بدیہی ہے کہ فنِّ منظم اور نصِّ مرتب کے اس مرقع میں مذکور تمام مسائل و مطالب بھی ہمہ جہتی کمال کے حامل ہوں گے، یعنی مسئلہ

کے تمام گوشوں ، دلیل کے تمام پہلو اور استخراجِ حکم کی تمام راہوں کا احاطہ کیا گیا ہوگا۔

اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ کتبِ احناف میں باعتبار قبول و تداول سب پر غالب ، اخذ و استفادہ میں فائق تر اور اعتماد و استناد میں لائق ترین اس کتاب کی خصوصیات کا ادراک و احاطہ کرنا اور اوصاف و کمالات نیز دقائق و فوائد کو قیدِ شمار میں لا کر پھر سلسلۂ تحریر میں اس کو ضبط کرنا یقیناً مشکل کام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے علمی عمق اور معنوی تفوق کے کناروں تک رسائی بہت مشکل ہے۔

کتاب کی حقیقت اور صفت کوئی اور کیا بیان کرتا ؟ علامہ شامیؒ نے خود ہی اعجاب نفس سے مجتنب اور انعامِ رب کے معترف ہو کر کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے وہ پوری حد تک وافی اور شافی ہے۔

دینی و فقہی تصانیف کی دنیا میں ایسے چند ہی مصنف ہوں گے جنھوں نے علامہ شامیؒ کی طرح خود اعتمادی کے ساتھ اپنی کتاب کا تعریفی و تفصیلی تعارف کروایا ہو۔ عموماً مصنفین اپنی ناقص العلمی کا اظہار و اقرار کر کے سہو و تسامح سے عفو و تدارک کی درخواست کرتے نظر آتے ہیں، مگر اللہ تعالی نے جس بندے کو کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کر کے خصوصی علم و ہنر سے نوازا ہو، اور بندہ بھی مرضئ مولی کا ادراک کر کے اس میں دل و جان سے نچھاور ہو گیا ہو اسے حق ہے کہ کمالِ ذاتی کی نہ سہی، عطاء الہی کی منادی ضرور کر دے، تاکہ لوگ مرادِ حق اور مقصدِ رب سے لوگ واقف ہو جائیں۔

بہر حال! علامہ شامیؒ نے ابتداءِ کتاب میں جلد: ۱، ص: ۳-۵ پر اور جلد: ۱۲، ص: ۴۲۴، ۴۲۵؛ کتاب الحدود، باب قطع الطریق کے اخیر میں مآخذ و مصادر کے

متعلق، طریق تصنیف وتالیف اور نفسِ کتاب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس کا ماحصل اردو میں نقل کرر ہا ہوں۔

آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب (الدر المختار) پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔ طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

چوں کہ میں نے اس کتاب کی دشوار گذار وادیوں کی کٹھنائیوں پر جوشیلی جوانی کی رعنائیاں نچھاور کر کے کتاب کے اہم واکثر پنہاں مطالب اور نامانوس مسائل کو اپنی فہم وفکر کی جال میں جکڑ کر قرطاس وقلم کے کھونٹے سے باندھ لیا تھا، اور الفاظ کے پردوں اور ترکیب کے خیموں میں پنہاں مانندِ حور وغلمان معانی کی نقاب کشائی میرے سامنے ہو چکی تھی؛ اور اس کتاب نے بھی شب وروز کی ہم نشینی اور داستاں سرائی کے طفیل اپنے اسرار ورموز مجھ پر کھول دیے تھے، اس لیے آخرش میں نے صفحاتِ کتاب کی لطیف تختیوں کے کناروں پر وہ کشیدہ کاری شروع کردی جو اس کتاب کو مزید تابندگی بخش دے۔

پھر انجامِ کار خوفِ ضیاع اور اندیشۂ ہلاک کے پیش نظر مختلف صفحات اور ٹکڑوں پر نوشتہ ان حواشی کو جمع کر کے سفرۂ علم وفن کے مصداق اس حاشیہ کو ترتیب

دینے کا ارادہ کیا تو اپنے حواشی کے ساتھ میں نے اس کتاب (درمختار) کے دیگر محشیین مثلاً علامہ حلبی مداری اور علامہ طحطاوی وغیرہما کے حواشی کو بھی قدیم ماٰخذ میں مصرح مسائل کو اصلی مصادر طرف منسوب کرتے ہوئے شاملِ کتاب کرلیا تا کہ حوالوں کا یہ سرمایہ کتاب کے پایۂ اعتبار کو مضبوط کردے۔ اور اگر کہیں ان حضرات سے اختلاف کرنے کی نوبت آئی تو ان کے ادب واکرام کے پیشِ نظر صراحتاً اعتراض نہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے مناسبِ مقام وضاحت کر کے 'فافہم' کے ذریعہ ان کے کلام کے خلافِ صواب، غیر احسن یا غیر اہم ہونے کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

میں نے اپنی اس شرح اور حاشیہ میں کسی بھی کتاب سے مسائل وضوابط نقل کرنے میں اس بات کا خاص اہتمام کیا ہے کہ ان کے اصل ماٰخذ سے مراجعت کرلی جائے تا کہ اصل میں مذکور قیود وشرائط بھی ملحوظ رہے۔ نیز میں نے اس حاشیہ میں اہم تفریعات، بہ کثرت فوائد، وقائع ونوازل، باعثِ اختلاف امور واسباب، پرمغز بحثیں، عمدہ نکات، پیچیدہ ودقیق مسائل کا حکم اور اجتہاد، مشکل مسائل کی عقدہ کشائی اور حیران کن واقعات (نوازل) کی وضاحت کو بھی شامل کرلیا ہے۔

ارباب حواشی کی طرف سے علامہ حصکفی پر کیے جانے والے ضعیف اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے احقاقِ حق اور دفع اوہام کے ذریعہ محقق شارح کی حمایت بھی میرا مقصد رہا ہے۔ اور ان سب میں اس بات کا خوب اہتمام کیا ہے کہ ہر جزئیہ با حوالہ بلکہ دلائل، شواہد، علل وغیرہ؛ ہر بات مع مصدر وماٰخذ کے ذکر کروں اور جو بات میری فکرِ ناقص کا اختراع اور کوتاہ نظر کا نتیجہ ہو اس کی بھی صراحت کردوں۔

اقوی اور مفتی بہ قول کی تعیین اور فتاوی اور شروح میں مطلق مذکور اقوال میں

راجح اورمرجوح کی وضاحت کرنے کی بھی مقدور بھر سعی کی ہے۔اوراس کے لیے فتوی وتقوی کے علم بردار درجِ ذیل ائمہٴ عظام کی تحریروں کو بنیاد بنایا ہے۔امام ابن ہمام، ان کے دونوں شاگرد: علامہ قاسم قطلو بغا اور ابن امیر حاج، مصنف علامہ تمرتاشی، علامہ رملی، ابن نجیم، ابن شلبی، شیخ اسماعیل حائک۔شیخ حانوتی السراج، وغیرہ۔

اوراب بابِ فقہ کا یہ یکتا ویگانہ اورحواشیٔ درمختار میں فائق ولائق تر حاشیہ اپنے شیدائی اورتمنائی کے سامنے نقاب کشائی کا منتظر ہے۔

یہ حاشیہ چوں کہ درمختار کے معانی ومطالب کے سمجھنے میں حیران وحیرت زدہ طلبہ کی رہنمائی کرتا ہے اس لیے میں نے اس کا نام 'ردالمحتار علی الدرالمختار' رکھا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی مشیت ومرضی سے ہوا ہے، اورشنیدہ کے بود مانندِ دیدہ! یقین جانئے، اس حاشیہ کو دیکھنے اور سمجھنے والا اس کی ستائش کیے بغیرہ نہیں رہے گا۔

جمعت بتوفيق الإله مسائلاً -- رقاق الحواشی مثل دمع المتيم

وما ضر شمساً أشرقت فی علوها -- حجود حسودٍ وهو عن نورها عمی

توفیق ایزدی سے یہ مسائل میں نے جمع کیے ہیں، اوردقیق ولطیف حواشی تو گویا آبدیدہٴ عاشق ہیں۔اوربلند وبالا آسمان پر چمکنے والے سورج کو کسی کورچشم حاسد کا انکار کیا نقصان کرسکتا ہے؟ (ردالمحتار: ۱/ ۳-۵)

حمد وصلوۃ کے بعد!

دمشق، ملکِ شام میں مقیم، علومِ شرعیہ کا خوشہ چیں، محمد امین، ابن عابدین عرض

پرداز ہے کہ صفر مظفر ۱۲۴۸ ہجری میں، اللہ تعالی کی عنایت و اعانت کے طفیل رد المحتار علی الدر المختار سے موسوم حاشیہ کے اس مبارک حصے کی تسوید سے فارغ ہوا۔

الحمد للہ یہ حاشیہ اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ (یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہنمائی کرنے والا ہے۔)

اس لیے کہ یہ حاشیہ مذہبِ حنفی کے اصول وفروع پر محیط ہے، تنقیحِ عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد، نقد و اعتراض اور جواب و تاویل کو شامل ہے، اس میں قدیم و جدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی ہے جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی۔

یہ حاشیہ متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل و حوادث سے متعلق فوائد عجیبہ پر مشتمل درجِ ذیل خصوصی رسائل، فتاوی اور حواشی سے ماخوذ فوائد، عجائب، نکات اور مسائل سے آراستہ ہے۔

ابن نجیم کے چالیس رسائل، علامہ شرنبلالی کے ۶۰ رسائل، خاتمۃ الراسخین علامہ ملا علی قاریؒ کے متعدد رسائل، سیدی عبد الغنی نابلسیؒ کے رسائل، خاتمۃ المجتہدین علامہ قاسم کے رسائل، البحر الرائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر اور جامع الفصولین پر لکھے گئے علامہ نجم الدین خیر الدین رملی کے حواشی اور ان کے فتاوی: فتاوی خیریہ، علامہ ابن الشلبی (شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد) کے فتاوی، شیخ عبد الرحیم بن ابی اللطیف رحیمی کے فتاوی، شیخ اسماعیل بن علی المعروف بالحائک کے فتاوی: فتاوی اسماعیلیہ، فتاوی زینیہ، فتاوی تمرتاشیہ، فتاوی حامدیہ اور دیگر معتبر مفتیوں کے فتاوی؛ معتمد مشائخ کی تحریرات، اور اس بندۂ خدا (ابن عابدین) کی تحریرات: تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور تقریباً تیس رسائل۔

علاوہ ان سب کے اس حاشیہ میں البحر الرائق، النہر الفائق، منح الغفار، الاشباہ

والنظائر، درر الحکام نیز دیگر فتاوی، شروحات اور حواشی میں واقع تسامحات اور اغلاط کی نشان دہی بھی ہے۔

بحمد اللہ اس طرح یہ سنہری سوغات مذہبِ حنفی کا عمود و اعتماد اور مفتیوں و قاضیوں کا مقصود و استناد بن چکی ہے۔ اور صدق عدل کا حامی، حسد و بغض سے خالی، علم و عمل کا متوالا جو شخص بھی اس دریائے علم میں اپنے علم و فکر کے ساتھ شناوری کرے گا، وہ ضرور اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔

آپ کے سامنے یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں فکر و اجتہاد اجاگر کرنے کو میں نے پہروں پہروں اپنی پلکوں سے رت جگا کروایا ہے۔ اس میں فنونِ تحریر کی تخم ریزی کرتے ہوئے حلِ مشکلات کی نظریں و نظیریں کھول دی ہیں۔ علمی فوائد کے خزینوں اور یکتا نکات کی لڑیوں سے بھر دیا ہے۔ ہر طرف مفید تر مقاصد اور حسین تر مطالب بکھیرے ہیں، تعبیراتِ واضحہ کی مدد سے حجاباتِ مسائل دور کرتے ہوئے فکر و تاویل کی ایک بالکل نئی راہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال یگانۂ روزگار و یکتائے زمانہ یہ کتاب حمد و شکر کے سزاوار مولائے منعم کا انعام و عطیہ ہے۔ (ردالمحتار: ۱۲ / ۴۲۴، ۴۲۵)

سلسلۂ 'مطالبِ شامی':

سابقہ جلدوں میں یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اپنی اس کتاب (ردالمحتار) میں مصنفین کے متعارف طریقے کے مطابق ابواب و فصول کے عناوین لگا کر تقسیمِ مسائل کا اہتمام نہیں کیا ہے، بلکہ جزئیات کی تلاش کے لیے قاری کو صاحبِ درمختار کی تقسیم و ترتیب کے حوالے فرما کر؛ مخصوص مسائل اور ابحاث پر 'مطلب' کا

عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ 'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔ خصوصاً جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک، مناقشہ، اجمال کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں 'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کر تقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان ومکان کی ضرورت اور عموم وابتلاء کے تقاضے کے پیشِ نظر 'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیقی تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کو ضرور 'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد 'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اور ضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،- مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛- مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر دیا گیا۔ اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں

مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجۂ بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور و فروع اور دیگر حضراتِ فقہاء کی تحقیق و آراء سے بلا ضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

تقریباً ایک ہزار سے زائد ایسے 'مطالب' کو حل کرنے کا سلسلہ گذشتہ سال یعنی ۱۴۴۲ھ سے شروع کیا گیا تھا، اسی کو آگے بڑھاتے ہوئے بقیہ ابواب کے مطالب امسال تکمیل کرنے والے طلبۂ افتاء کو سپرد کیے گئے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: عزیزان مولوی انس بن افضل احمد آبادی، مولوی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی اور مولوی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی کو مابقیہ کتاب الصلاۃ، عزیزان مولوی عمر بن اقبال بڑودوی اور مولوی ندیم بن مولوی نعیم دیولوی کو کتاب الحج، عزیزم مولوی اسحاق بن عثمان سنجالی کو کتاب النکاح اور عزیزان مولوی سعد بن حافظ عبدالرؤف کھمباتی، مولوی عبیداللہ بن مولوی حسن مانگرولی اور مولوی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی کو کتاب الطلاق کے مطالب تا 'باب الظہار' سپرد کیے گئے۔

آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الطلاق کے مطالب پر مشتمل ہے، اور عزیزان مولوی سعد بن حافظ عبدالرؤف کھمباتی، مولوی عبیداللہ بن مولوی حسن مانگرولی اور مولوی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی؛ سلمہم اللہ کی محنت کا ثمرہ ہے۔

الحمدللہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال و آراء اور ترجیح و تصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔

اور.....آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اور سہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے-سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے-ہر مطلب میں زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام ومقصد کو سمجھنے اور ان کی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائی حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہنمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و مدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فریداحمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

۹/ جولائی، ۲۰۲۲ء مطابق ۹، ذی الحجہ ، ۱۴۴۳ھ۔

شکر وسپاس

الحمدلله وحدہ والصلاۃ والسلام علیٰ سید الانبیاء والمرسلین امابعد

سب سے پہلے ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی بارگاہ میں شکر وامتنان کا نذرانہ پیش کرتے ہیں کہ اس نے ہمیں حصولِ علمِ دین کی محنت کے لئے منتخب فرمایا۔

بعدہ ہم اپنے والدین محترمین کے بے حد ممنون ومشکور ہیں کہ انہوں نے ہمیں میراثِ انبیاء کے حصول کے لیے فارغ البال کردیا، بلکہ ہمہ وقت ہماری ضروریات کی تکمیل کے لیے مستعد رہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اللہ انہیں دارین میں اس کا بہترین بدلہ نصیب فرمائے۔آمین۔

پس ازیں ہم دل کی گہرائیوں سے جامعہ کے بانی ومہتمم محسن ومربی استاذنا واستاذ الاساتذہ حضرت مفتی احمد دیولوی کے شکرگزار ہیں کہ انہوں نے کورونا کے وبائی مرض کے زمانہ میں حالات کے ناسازگار ہونے کے باوجود تدریب الافتاء کے لئے جامعہ ہذا میں موقع فراہم کیا، اللہ تعالیٰ سے دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ آپ کی تمام تر خدمات کو شرف قبولیت سے نوازے اور دارین میں اجر جزیل سے نوازے، نیز ہم اپنے تمام اساتذہ اور مربین کے شکرگزار ہیں کہ انہوں اپنی محنتوں اور توجہات کو نچھاور کرکے ہمیں حصول علم کی راہ میں چلنا سکھایا، اللہ تعالیٰ ہمارے تمام اساتذہ اور مربین کی محنتوں اور کاوشوں کو شرف قبولیت سے نوازے۔

جامعہ ہذا میں تکمیل افتاء کے لئے سال دوم میں مقالہ نویسی شرط ہے، اسی مناسبت سے سابق سے چلے آرہے 'حل مطالبِ شامی' کے سلسلہ کو آگے بڑھانے کے لئے کتاب الطلاق کے مطالب کا ایک حصہ ہمارے سپرد کیا گیا جو حق جل مجدہ

کے فضل سے اب اختتام کو پہنچ رہا ہے۔

اس موقع پر ہم رفقاء اپنے استاذِ محترم حضرت مولانا مفتی فرید صاحب کاوی دامت برکاتہم العالیہ کے بے حد ممنون ہیں کہ انہوں نے اس مقالہ کو اختتام تک پہنچا نے کے لئے ہماری قدم بہ قدم رہنمائی فرمائی اللہ تعالیٰ آپ کی تمام تر خدمات کو شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین۔

اسی طرح حضرت الاستاذ مفتی اسجد دیولاوی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کے بے حد ممنون ومشکور ہیں کہ دوسالہ تعلیم کے زمانہ میں ہر دم توجہ ورہبری فرماتے رہے، اس مقالہ پر نظر ثانی فرمائی اور تقریظ تحریر فرما کر اس کو استناد وثبوت بخشا۔

نیز ہم حضرت مولانا عبدالمجید صاحب اور حضرت مولانا ضیاء الدین کے بھی ممنون ہیں کہ انہوں نے مقالہ کو کمپوزنگ کر کے مقالہ کو اختتام تک پہنچایا۔ اللہ تعالیٰ انہیں بھی بہترین بدلہ عنایت فرمائیں۔

اخیر میں اللہ تعالیٰ سے دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو شرف قبولیت سے نوازے، اور اپنے دین کی خدمت کے لئے ہمیں قبول فرمائے۔

از- سعد بن حافظ عبدالرؤف کھمباتی۔

عبیداللہ بن مولوی حسن مانگرولی۔

عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی۔

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق جلد اول

از ابتداء تا باب الکنایات ختم

مرتب: مفتی سعد بن حافظ عبد الرؤف کھمباتی
متعلم تدریب الافتاء جامعہ علوم القرآن جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الطلاق

مطلب في طلاق الدَّوْرِ

طلاقِ دور کا حکم۔

علامہ حصکفیؒ نے طلاق کی خوبیوں کو ذکر کرتے ہوئے ایک بات یہ فرمائی ہے کہ اس کے ذریعہ مصیبتوں سے چھٹکارا حاصل ہوتا ہے اور اسی خوبی کی وجہ سے طلاق ِدور کے وقوع کا حکم لگایا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر طلاق دور واقع نہ ہوتو مصیبتوں سے چھٹکارا پانے کی جو حکمت ہے وہ فوت ہوجائے گی۔ اور طلاق دور کا حکم یہ ہے کہ بالاجماع واقع ہوجائے گی جیسا کہ مصنف علامہ تمرتاشیؒ نے جواہر الفتاوی کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے، یہاں تک کہ اگر کسی حاکم نے دور کی صحت یعنی (طلاق کے عدم وقوع) کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ بالکل نافذ نہ ہوگا۔

طلاق دور کا لغوی واصطلاحی معنی

دور کا لغوی معنی: یہ مصدر ہے بمعنی گردش کرنا، گھومنا۔

اصطلاحی معنی: اصطلاح میں مرد کا اپنی بیوی سے یوں کہنا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو اس سے پہلے تجھے تین طلاق۔

وجہِ تسمیہ: اس کا نام دور اس لئے رکھا گیا کہ یہ طلاق دو متنافی چیز کے درمیان دائر ہے۔

اس میں دَور اس طرح ہے کہ ان الفاظ سے طلاقِ تنجیز واقع مانیں تو اس سے پہلے تین معلق طلاقوں کا واقع ہونا لازم آتا ہے اور اگر ان تین کو واقع مان لیا جائے تو

تنجیزی کا محل باقی نہیں رہتا، اس سے تنجیزی کا واقع ہونا محال ہوگیا اور تنجیزی واقع نہ ہوگی تو اس پر معلق تین طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس صورت میں طلاق تنجیزی کے الفاظ بولنے کے باوجود طلاق واقع نہ ہو اس کو 'دور' کہا گیا ہے۔ یہاں علمِ کلام کی اصطلاح میں استعمال ہونے والا دَور[۱] مراد نہیں ہے۔

طلاقِ دور کا حکم

(۱) طلاق دور سے بالاجماع طلاق واقع ہوگی، یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو **إن طلقتک فانت طالق قبله ثلاثًا** کہے اور اس کے بعد ایک طلاق تنجیزی دے تو تین طلاق واقع ہوگی ایک تنجیزی اور دو معلق۔ اور اگر دو طلاق تنجیزی دے تو یہ دونوں واقع ہوگی اور ایک معلق واقع ہوگی۔ یا تین طلاق دے تو تینوں واقع ہوجائے گی اور طلاق معلق اہلیت سے متصل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوجائے گی۔ اور اگر یہ کہا ہو کہ: اگر

---

[۱] ولفظ 'الدور' يقال على ثلاثة أنواع: الدور الكوني: الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه لا يكون هذا حتى يكون هذا، ولا يكون هذا حتى يكون هذا. وطائفة من النظار كانوا يقولون: هو ممتنع. والصواب أنه نوعان كما يقوله الآمدي وغيره: 'دور قبلي' و 'دور معي'، فالقبلي ممتنع وهو الذي يذكر في العلل وفي الفاعل والمؤثر ونحو ذلك، مثل أن يقال: لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر؛ لأنه يفضي إلى الدور، وهو أنه يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا. و'المعي' ممكن وهو دور الشرط مع المشروط، وأحد المتضايفين مع الآخر مثل: ألا تكون الأبوة إلا مع البنوة، ولا تكون البنوة إلا مع الأبوة. النوع الثاني: الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة السريجية وغيرها. وقد أفردنا فيه مؤلفاً، وبينا أنه باطل عقلا وشرعاً، وبينا هل في الشريعة شيء من هذا الدور أم لا؟ الثالث: الدور الحسابي: وهو أن يقال: لا يعلم هذا حتى يعلم هذا، فهذا هو الذي يطلب حله بالحساب والجبر والمقابلة. (مجموع فتاوى ابن تيمية: ۹ ۹-۵)

قسمِ ثانی یعنی دورِ سُریجیة سے یہی مذکورہ طلاق والی صورت مراد ہے۔

میں تجھے طلاق دوں تو اس سے پہلے تجھے ایک طلاق۔ پھر ایک تنجیزی طلاق دی تو دو طلاق واقع ہوگی ایک تنجیزی اور ایک معلق۔ یہ تفصیل علامہ شامیؒ نے فتح القدیر سے نقل فرمائی ہے۔

(۲) طلاقِ دور سے وقوعِ طلاق کا حکم اجماعی ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مصنف علامہ تمرتاشیؒ نے جواہر الفتاوی سے یہ اجماعی حکم نقل کرنے کے بعد آگے یہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی حاکم دور کی صحت اور بقاءِ نکاح اور طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور دوسرے حاکم پر میاں بیوی کے درمیان تفریق کرنا ضروری ہوگا؛ اس لئے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ نہیں۔ اور یہ ایسا مجہول، باطل اور فاسد قول ہے جس کا باطل ہونا واضح ہے۔

مصنف نے جواہر الفتاوی کے حوالہ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ صحتِ دور یعنی عدمِ وقوعِ طلاق کا قول ایک شافعی عالم ابوالعباس ابن سریج سے منقول ہے، مگر اس پر تمام ائمۂ مسلمین نے نکیر کی ہے اور یہ من گھڑت قول ہے۔ اس لئے کہ صحابۂ کرام اور تابعین اور ائمہ سلف میں سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور ان کے تمام اصحاب؛ مکلف کی طلاق کے واقع ہونے پر متفق ہے۔

دعوائے اجماع پر علامہ شامیؒ کا اشکال اور جواب

آگے علامہ شامیؒ دعوائے اجماع پر اشکال نقل کرتے ہیں کہ اکثر ائمہ شافعیہ صحتِ دور یعنی (عدمِ وقوعِ طلاق) کے قائل ہیں جیسا کہ مزنی، ابن حداد، قفال، قاضی ابوالطیب اور بیضاوی۔ اسی طرح غزالی اور سبکی بھی اوّلاً صحتِ دور کے قائل تھے؛ لیکن انہوں نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع کرلیا۔ اور فتح القدیر میں مذکور ہے کہ ہمارے مشائخ میں بعض متأخرین بطلانِ دور (وقوعِ طلاق) کے قائل ہیں اور اکثر

صحتِ دور (عدمِ وقوعِ طلاق) کے قائل ہیں اور صاحب بحر نے ان کی تائید بھی کی ہے۔لہٰذا وقوع طلاق کے سلسلہ میں دعوائے اجماع صحیح نہ ہوا۔

علامہ شامیؒ نے کئی اعتبار سے اس کا جواب دیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن حجر مکی کی ضخیم تالیف دور کے بطلان (وقوعِ طلاق) کے بارے میں دیکھی ہیں، جس میں انہوں نے لکھا ہے کہ یہی اکثر شافعیہ کا قول بھی ہے اور قرافی مالکی نے اپنے شیخ عزبن عبدالسلام شافعی (الملقب بسلطان العلماء) سے نقل کیا ہے کہ صحتِ دور کا قول صحیح نہیں ہے، بلکہ جو اس کی صحت (عدم وقوع طلاق) کے قائل ہیں ان کی تقلید بھی حرام ہے اور قواعدِ شرع کی مخالفت کی بناء پر قضاءِ قاضی بھی نافذ نہ ہوگا۔ نیز انہوں نے لکھا ہے کہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت نے دور کی صحت کے قائلین پر طعن و تشنیع بھی کی ہے۔ اور بعض ائمہ نے امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کی جانب فسادِ دور پر اتفاق نقل کیا ہے۔ ہاں احناف کے مابین کچھ اختلاف اس بارے میں ہے کہ معلق ثلاث واقع ہوگی یا منجز طلاق ہوگی؟ اور اس بارے میں بھی ’شارح ارشاد‘ فرماتے ہیں کہ معتمد قول یہ ہے کہ منجز طلاق واقع ہوگی۔ اور مصر اور شام میں اس قول پر فتوی دیا جاتا ہے اور علامہ رافعی نے اس کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی جانب کی ہے۔

اور احناف میں سے امام سروجی نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ صحتِ دور مذاہب نصاری کے مشابہ ہے کہ شوہر کے لئے اپنی بیوی کو پوری مدت عمر طلاق دینا ممکن ہی نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے طلاق کی حکمت فوت ہو جاتی ہے۔

علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالہ سے یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ دور کی صحت کا قول لغت، عقل اور شریعت کے حکم کے خلاف ہے اور اسکو دلائل کے ساتھ اس

طرح پختہ کیا ہے کہ اب مزید دلائل کی ضرورت نہیں ، جو فتح القدیر میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

ومن محاسنه التخلص به من المكاره وبه يعلم أن طلاق الدور بنحو: إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثا واقع إجماعا كما حرره المصنف معزيا لجواهر الفتاوى، حتى لو حكم بصحة الدور حاكم لا ينفذ أصلا.

مطلب طلاق الدور

(قوله وبه) أي بكون التخلص المذكور من محاسنه، إذ لو لم يقع طلاق الدور لفاتت هذه الحكمة. اهـ. ح وسمي بالدور لأنه دار الأمر بين متنافيين لأنه يلزم من وقوع المنجز وقوع الثلاث المعلقة قبله، ويلزم من وقوع الثلاثة قبله عدم وقوعه فليس المراد الدور المصطلح عليه في علم الكلام، وهو توقف كل من الشيئين على الآخر فيلزم توقف الشيء على نفسه وتأخره إما بمرتبة أو مرتبتين ط

(قوله واقع) أي إذا طلقها واحدة يقع ثلاث الواحدة المنجزة وثنتان من المعلقة، ولو طلقها ثنتين وقعتا وواحدة من المعلقة أو طلقها ثلاثا يقعن فينزل الطلاق المعلق لا يصادف أهلية فيلغوا، ولو قال: إن طلقتك فأنت طالق قبله ثم طلقها واحدة وقع ثنتان المنجزة والمعلقة وقس على ذلك كذا في فتح القدير

(قوله حتى لو حكم إلخ) تفريع على قوله واقع إجماعا، ثم هذا ذكره المصنف أيضا عن جواهر الفتاوى، فإنه قال: ولو حكم حاكم بصحة الدور وبقاء النكاح وعدم وقوع الطلاق لا ينفذ حكمه ويجب على حاكم آخر تفريقهما لأن مثل هذا لا يعد خلافا لأنه قول مجهول باطل فاسد ظاهر البطلان ونقل قبله عن جواهر الفتاوى أن هذا القول لأبي العباس بن سريج من أصحاب الشافعي وأنه أنكر عليه جميع أئمة المسلمين وأنه قول مخترع فإن الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة السلف من أبي حنيفة والشافعي وأصحابهما أجمعت على أن طلاق المكلف

واقع. اهـ.

قلت: لكن يشكل على دعوى الإجماع أن كثيرا من أئمة الشافعية قالوا بصحة الدور كالمزني وابن الحداد والقفال والقاضي أبي الطيب والبيضاوي وكذا الغزالي والسبكي لكنهما رجعا عنه. وقد عزا في فتح القدير القول ببطلان الدور إلى بعض المتأخرين من مشايخنا والقول بصحته، وأنها لا تطلق إلى أكثرهم، وانتصر له صاحب البحر، لكن رأيت مؤلفا حافلا للعلامة ابن حجر المكي في بطلانه، وأنه قول أكثر الشافعية، وأن القرافي من المالكية نقل عن شيخه العز بن عبد السلام الشافعي الملقب بسلطان العلماء أنه لا يصح، بل يحرم تقليد القائل بصحته وينقض قضاء القاضي به لمخالفته لقواعد الشرع، وقال: إنه شنع على القائل به جماعة من الحنفية والمالكية والحنابلة وأنه نقل بعض الأئمة عن أبي حنيفة وأصحابه الاتفاق على فساد الدور وإنما وقع عنهم في وقوع الثلاث أو المنجز وحده، وأن شارح الإرشاد قال: إن المعتمد في الفتوى وقوع المنجز وعليه العمل في الديار المصرية والشامية وعزاه الرافعي إلى أبي حنيفة وأنه بالغ السروجي من الحنفية فقال: إنه يشبه مذاهب النصارى أنه لا يمكن الزوج إيقاع الطلاق على زوجته مدة عمره اهـ ملخصا

وذكر في فتح القدير أيضا أن القول بصحة الدور مخالف لحكم اللغة ولحكم العقل ولحكم الشرع وقرره بما لا مزيد عليه فارجع إليه. (٧، ٩٦-٩)

مطلب في تقسيم الطلاق إلى احسن و حسن و بدعي

طلاق کی تین قسمیں: احسن، حسن اور بدعی کا بیان۔

اس مطلب میں طلاق کی اقسامِ ثلاثہ اوران کی تعریفات ، نیز تعریفات کے ذیل میں علامہ شامیؒ نے فوائد قیود ذکر کئے ہیں اور ساتھ ساتھ تینوں قسموں کے احکام بھی ذکر کئے ہیں۔

طلاق کی قسمیں

اسلام نے نظام ازدواج میں اس کی خاص طور پر تلقین کی ہے اور زور دیا ہے کہ جب تک کوئی عورت نکاح میں رہے اس کے ساتھ بہتر سلوک کیا جائے اور اگر علاحدگی ہی کا فیصلہ کریں تو اس میں بھی بہتر رویہ اختیار کیا جائے۔ اور حسنِ سلوک کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے۔ قرآن مجید اس کو 'تسریح بالأحسان' سے تعبیر کرتا ہے، چنانچہ طریقۂ طلاق کے اعتبار سے طلاق کی تین قسمیں کی گئی ہیں۔ طلاق احسن، طلاق حسن، طلاق بدعت۔

طلاق احسن کی تعریف: مرد اپنی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق رجعی دے جس میں وطی نہ کی ہو اور عورت کو اس طرح چھوڑ دے کہ وہ اپنی عدت پوری کر لے۔ اس کو طلاق احسن کہتے ہیں۔ اس طلاق کو احسن یعنی طلاق کا سب سے بہتر طریقہ اس لئے کہا گیا کہ اس صورت میں عدت گزرنے تک بیوی کو لوٹانے کی گنجائش ہے اور عدت کے بعد بھی بغیر حلالہ کے دوبارہ نکاح ہوسکتا ہے۔ نیز اس صورت میں عدت طویل نہیں ہوتی ۔ اور عورت کے حاملہ نہ ہونے کا اطمینان ہوجاتا ہے۔ اسی لیے وہ عورت جس سے ابھی صحبت ہی نہ کی ہو اس کو حالتِ حیض میں بھی ایک طلاق 'طلاق احسن' ہی شمار ہوگی۔ (قاموس الفقہ: ۴/۳۴۹)

فوائد قیود: علامہ شامیؒ نے تعریف کے ذیل میں فوائد قیود ذکر کئے ہیں۔

طَلْقَةً: طلقۃ میں اخیر میں 'تا' وحدت کے لئے ہے جو ایک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ ایک کلمہ کے ساتھ ایک سے زائد طلاق دینا طلاق بدعی ہے۔ اور الگ الگ کلمات سے طلاق دینا یہ بھی احسن نہیں ہے۔

رجعیة: رجعیۃ کو ذکر کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک طلاقِ بائن

ظاہرالروایۃ کے مطابق طلاق بدعی ہے،، اور زیادات میں اس کو غیر مکروہ کہا ہے، چنانچہ صاحب بحر نے فتح القدیر کے حوالہ سے زیادات میں مذکور عدم کراہت کا قول نقل کرنے کے بعد ایک جزئیہ تحریر فرمایا ہے کہ: اگر شوہر طلاق دینا نہ چاہتا ہو اور عورت کی طرف سے طلاق (خلع) کا مطالبہ ہو تو خلع کا معاملہ کرنا طلاقِ بدعی نہیں ہے، کیوں کہ عورت کا مطالبۂ طلاق بشکلِ خلع ہی پورا ہوسکتا ہے اور خلع طلاق بائن کے حکم میں ہوتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلع کا معاملہ کرنا حالت حیض میں بھی مکروہ نہیں ہے کیوں کہ عورت کو چھٹکارا چاہیے اور مرد کو عوض چاہیے اور بدونِ طلاقِ بائن اس کی کوئی شکل نہیں ہے۔ پس اس صورت میں طلاق بائن بدعی نہیں کہی جائے گی۔

فی طھر: یہ ابتداء طہر اور انتہاءِ طہر دونوں صورتوں میں صادق آتا ہے، دونوں اعتبار سے طلاق دی جاسکتی ہے، لیکن ایک قول کے مطابق دوسرا یعنی (طہر کے اخیر میں طلاق دینا) بہتر ہے تاکہ عورت کی عدت طویل نہ ہوجائے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ شروع طہر میں طلاق دی جائے۔ ہدایہ میں مذکور ہے کہ امام محمد کے کلام سے یہی واضح ہوتا ہے اور طہر کی قید لاکر حیض سے احتراز کیا ہے، اس لئے کہ حالت حیض میں طلاق دینا طلاق بدعی ہے۔

لا وطء فیه: یعنی اس طہر میں عورت سے وطی نہ ہوئی ہو، نہ شوہر سے نہ دوسرے کسی سے وطی بالشبہ ہوئی ہو۔ اسی لئے تمرتاشی نے 'لا وطء فیه' کہا 'لا وطء منه' نہ کہا؛ تاکہ وطی بالشبہ بھی 'لا' کی نفی میں داخل ہوجائے۔ اور وطی کی صورت طلاقِ احسن سے خارج ہوجائے؛ کیوں کہ عورت کے ساتھ اگر وطی بالشبھہ بھی ہوئی ہو تو شوہر کی طلاق 'بدعی' سمجھی جائے گی جیسا کہ اسبیجابی نے اس کی صراحت کی ہے؛ لیکن اس حکم پر زناء کو لیکر اشکال وارد ہوگا کہ جس طہر میں زناء ہوا ہو، اس میں طلاق دینا طلاق

سنی (احسن) سمجھی جاتی ہے، اگر وطی بالشبہ کی وجہ سے طلاق بدعی ہوجاتی ہے تو زنا کی وجہ سے بھی بدعی سمجھی جانی چاہیے، چنانچہ محیط میں مسئلہ مذکور ہے کہ کسی مرد نے عورت سے کہا **أنت طالق سنة** اور وہ عورت طاہرہ ہے، لیکن دوسرے نے اس سے وطی کی ہے تو زناء کی صورت طلاق واقع ہوجائے گی جب کہ وطی بالشبہ کی صورت میں طلاق سنت واقع نہ ہوگی، پس وطی بالشبہ اور زناء کے درمیان فرق کیوکیا گیا جب کہ دونوں صورتوں میں وطی تو ہوتی ہے؟ اس کا فرق علامہ شامیؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ زناء کی صورت میں نکاح کے احکام لاگونہیں ہوتے، لہٰذا یہ وطی کالعدم سمجھی جاے گی جب کہ وطی بالشبہ کی صورت میں نکاح کے بعض احکام لاگو ہوتے ہے جیسا کہ بعض صورتوں میں عقر لازم ہوتا ہے، اس لیے اس وطی کو وطی بالنکاح کی طرح سمجھا گیا۔ پس وطی بالشبہ کی صورت میں طلاقِ سنت نہیں بلکہ طلاق بدعی سمجھی جائے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہماری اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ مصنف کا کلام یعنی (**لا وطء فيه**) دوسروں کے کلام یعنی (**لم يجامعها فيه**) سے بہتر ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ طلاق احسن کی تعریف میں درمع التنویر کی عبارت کے مطابق طہر میں عدمِ وطی کی شرط مطلق ہے، مگر اس کے ساتھ چند اور شرطیں بھی ضروری ہیں۔ وہ یہ ہیں: (۱) مرد نے اس طہر سے قبل والے حیض میں بھی وطی نہ کی ہو۔ (۲) اس طہر اور قبل والے حیض میں طلاق نہ دے چکا ہو۔ (۳) عورت کا حمل ظاہر نہ ہو۔ یعنی اس کے حاملہ ہونے کا علم نہ ہو۔ (۴) عورت آیسہ نہ ہو۔ (۵) عورت صغیرہ نہ ہو۔

اس لئے کہ اگر مرد نے اس کو ایسے طہر میں طلاق دی جس سے پہلے والے حیض میں وطی کی ہے تو یہ طلاق طلاق بدعی ہوگی، اسی طرح اگر سابق حیض میں طلاق دینے

کے بعد اس طہر میں طلاق دے گا تو ایک طہر میں دو طلاقوں کو جمع کرنا لازم آئے گا، جو ہمارے نزدیک مکروہ ہے اور طلاق بدعی ہوگی۔ اور اگر حمل ظاہر ہونے کے بعد طلاق دی یا آیسہ عورت سے وطی کرنے کے بعد طلاق دی تو یہ طلاق بدعی نہ ہوگی کیوں کہ علت یعنی (عدت کا طویل ہونا) مفقود ہے۔

آخری قید یہ ذکر فرمائی کہ 'و ترکھا حتی تمضی عدتھا' مطلب یہ ہے کہ اس طہر میں بھی اور اس کے بعد دوسرے طہر میں مزید کوئی طلاق نہ دے پھر چاہے عدت ختم ہونے پر بینونت واقع ہوجائے یا مرد اس دوران رجوع کرلے بہر دو صورت یہ طلاق احسن میں شامل ہوگی۔

طلاق احسن کی وجہ تسمیہ

علامہ شامیؒ نے دو اعتبار سے وجہِ تسمیہ ذکر فرمائی ہے: (۱) طلاق احسن دوسری قسموں کے مقابلہ میں احسن ہے۔ ورنہ طلاق بذات خود ابغض الحلال ہے۔

(۲) اس طلاق کے احسن ہونے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے، جبکہ دوسری قسموں کے بارے میں اختلاف ہے، اسی لئے امام مالکؒ طلاقِ احسن سے ضرورت پوری ہوجانے کی بناء پر طلاق کی دوسری قسم کے کراہت کے قائل ہے۔

طلاق کی یہ قسم طلاقِ سنی کی دو قسموں میں سے پہلی قسم ہے اور مسنون کا معنی اس اعتبار سے ثابت ہوگا کہ طلاق دینے پر کوئی عتاب نہ ہوگا، یہ مطلب نہیں کہ طلاق دینے پر کوئی ثواب ملے گا؛ کیوں کہ طلاق کوئی عبادت یا مسنون فعل نہیں کہ اس پر ثواب مرتب ہو، ہاں! اگر عورت مرد سے طلاقِ بدعی کا مطالبہ کرے اور مرد طلاق سنت کے وقت تک طلاق نہ دے تو مرد کو گناہ یعنی (طلاق بدعت) سے رکنے پر ثواب ملے گا، جیسا کہ کوئی آدمی زناء کے اسباب اور دواعی کے باوجود زنا سے باز رہے تو اس

مشقت پر ثواب کا حقدار ہوتا ہے ،مطلقاً زنا نہ کرنے کی بناء پر ثواب نہیں دیا جائے گا۔اس لیے کہ مکلف پر منہی عنہ سے رکنا لازم کیا گیا ہے، محض منہی عنہ فعل کا عدم مدارِ تکلیف نہیں، اور یہ تب متحقق ہوتا ہے جب مکلف ارادۃً منھی عنہ سے باز رہے۔

طلاق احسن اور حسن کو سنی کہنے سے متعلق مزید تفصیل آگے حصکفیؒ کے قول **الأول سنی بالأولیٰ** کے تحت بھی علامہ شامیؒ نے نہر کے حوالہ سے ذکر فرمائی ہے، نہر میں مذکور تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ تمر تاشیؒ نے طلاق کی دوسری قسم کا نام 'حسن وسنی' بیان کیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ جب یہ دوسری قسم سنی (سنت) ہے تو پہلی قسم بدرجۂ اولیٰ سنت ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تمر تاشی کی نقل کردہ یہ عبارت '**الأول سنی بالأولیٰ**' دراصل ابن ہمام کے ایک اعتراض کا جواب ہے، جو صاحب نہر نے ان کے اعتراض کو نقل کرنے کے بعد جواباً تحریر فرمایا ہے۔ ابن ہمام کا اعتراض یہ ہے کہ طلاق کی دوسری قسم کو سنت کہنے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہے؛ کیوں کہ پہلی قسم بھی سنت ہے ،اس لیے طلاقِ سنت کی دو قسموں میں سے اس مفضول کو ممیز کرنا مناسب تھا۔ اس کا ایک جواب تو بحر کے حوالہ سے یہ دیا ہے کہ ابن عمرؓ سے منقول ایک قصے میں اس طریقہ کو سنت کہا گیا ہے۔ دوسرا جواب دیتے ہوئے صاحبِ نہر فرماتے ہیں کہ طلاقِ حسن کو سنی اس لیے کہا گیا تاکہ لوگوں کو معلوم ہوجائے کہ جب طلاقِ حسن سنی ہے تو طلاقِ احسن بدرجۂ اولیٰ سنی ہوگی۔ یعنی ان طلاقوں کے نام اور ان میں تمیز تو احسن اور حسن سے ہوگی؛ البتہ یہ دونوں طریقے سنی ہیں؛ یعنی ان طریقوں سے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہ ہوگا۔

(۲) طلاق کی دوسری قسم 'طلاق حسن' ہے جسکو طلاق سنت بھی کہا جاتا ہے۔

تنویر مع الدر کی عبارت میں طلاقِ حسن کی حائضہ اور غیر حائضہ کے اعتبار سے الگ الگ صورتیں ذکر کی ہیں۔

حائضہ عورتوں کے اعتبار سے صورتیں:

(۱) غیر مدخول بہا کو ایک طلاق دینا اگر چہ حیض میں طلاق دی ہو۔ اور مدخول بہا کو تین الگ الگ طلاق دینا ایسے طہر میں جس میں وطی نہ کی ہو اور نہ اس طہر سے پہلے والے حیض میں وطی کی ہو۔ اور نہ اس میں طلاق دی ہو۔

(۲) غیر حائضہ یعنی جس کو حیض نہ آتا ہو اس کی عدت مہینوں کے اعتبار سے ہوتی ہے، اس لئے طلاق حسن یہ ہے کہ تین الگ الگ مہینہ میں تین طلاق دے۔ اس طرح طلاق دینے کو طلاق حسن اور طلاق سنت کہتے ہے۔ اور جب یہ سورت 'سنی' ہے تو طلاق کی پہلی قسم یعنی (طلاق احسن) بدرجۂ اولیٰ سنی ہے۔

غیر حائضہ کی چند صورتیں علامہ شامیؒ نے ذکر کی ہیں:

(۱) باوجود بلوغ کے حیض نہ آتا ہو۔

(۲) حاملہ ہو یعنی حمل کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو۔

(۳) صغیرہ ہو؛ یعنی مختار قول کے مطابق ۹ سال سے کم عمر ہو۔

(۴) آیسہ ہو یعنی راجح قول کے مطابق ۵۵ سال ہو گئے ہوں۔

آگے علامہ شامیؒ نے تنویر مع الدر کا خلاصہ اس طرح ذکر کیا ہے کہ طلاقِ سنت دو اعتبار سے ہو سکتی ہے: (۱) عدد (۲) وقت۔

عدد کے اعتبار طلاقِ سنت:

مرد صرف ایک کلمہ سے ایک ہی طلاق دے چاہے عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا۔ البتہ مدخول بہا میں خاص طور سے اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہو گا جس کا

ماقبل میں ذکر ہوا، یعنی ایسے طہر میں طلاق دے جس میں وطی نہ کی ہو اور نہ اس طہر سے پہلے والے حیض میں وطی کی ہو؛ ورنہ تو یہ طلاق بدعی ہو جائے گی۔

وقت کے اعتبار سے:

وقت یعنی (حیض وطہر) کی رعایت مدخول بہا کے ساتھ خاص ہے، غیر مدخول بہا کے لئے کوئی فرق نہیں ہے چاہے طہر میں طلاق ہو یا حیض میں، اس لئے کہ طلاق کے مخصوص وقت یعنی جماع سے خالی طہر میں ہونے کا مسئلہ فقط مدخول بہا سے متعلق ہے۔ پس مدخول بہا میں عدد اور وقت کی رعایت ضروری ہے جب کہ غیر مدخول بہا کے ساتھ صرف عدد کی رعایت ضروری ہے۔

پس مدخول بہا کو ایک طلاق دی ایسے طہر میں جس میں جماع نہیں کیا، تو یہ طلاق احسن سنی کہلائیگی، اور تین مرتبہ الگ الگ تین طہر میں یا تین مہینوں میں طلاق دی تو یہ طلاقِ حسن سنی کہلائیگی۔ اور غیر مدخول بہا چوں کہ ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جاتی ہے، اس لیے دوسری اور تیسری طلاق اس کو نہیں دی جا سکتی۔ اس اعتبار سے وہ فقط ایک ہی طلاق کا محل ہے، لہٰذا یہ ایک طلاق اس کے حق میں 'احسن' کہی جانی چاہئے، مگر شاید اس وجہ سے کہ یہ بائنہ ہوتی ہے۔ اور رجوع کی گنجائش نہیں رہتی، اس کو 'حسن' شمار کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ غیر مدخول بہا کو طہر یا حیض میں دی جانے والے طلاق 'سنت' سے خارج نہیں ہوتی، یہ اکثر کتب میں مذکور ہے؛ مگر حسن ہے یا احسن؟ اس کی تصریح فقط در مع التنویر اور مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں موجود ہے۔

مطلب کے تحت ان دونوں طلاقوں سے متعلق رد المحتار میں مذکور متفرق احکام درج ذیل ہیں:

(۱) بحر الرائق میں معراج کے حوالہ سے مذکور ہے کہ خلوت وطی کے حکم میں ہے جیسا کہ کتاب النکاح کے تحت احکام الخلوۃ میں صراحت آچکی ہے۔

(۲) حیض میں طلاق نہ دی جائے، اس لئے کہ یہ ایک طہر میں دو طلاق کے واقع کرنے کے حکم میں ہے جو مکروہ ہے۔

(۳) مہینوں کے اعتبار سے طلاق دینے اور مہینوں کے اعتبار سے عدت گذارنے کے بارے میں ہلالی مہینہ کا اعتبار ہوگا؛ جبکہ طلاق ہلالی مہینہ کے شروع میں دی ہو۔ ورنہ تو الگ الگ طلاق دینے پر ہر ماہ تیس دن کا شمار ہوگا۔

اور عدت کے ختم ہونے کے بارے میں امام صاحبؒ کا قول یہی ہے کہ ہر ماہ تیس دن کا ہو یعنی عدت (۹۰) دن پر ختم ہوگی۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک عدت گذارنے میں ایک مہینہ تیس دن کا شمار ہوگا اور دوسرے دو مہینے چاند کے حساب سے شمار کریں گے۔ صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ اسہل ہونے کی بناء پر صاحبین کے قول پر فتوی ہے، مگر یہ قول درست نہیں ہے۔

(۴) ممتدۃ الطہر (یعنی وہ عورت جس کا طہر طویل ہوگیا ہو) حیض والی عورتوں میں شمار ہوگی، اس لئے کہ وہ خون دیکھنے والی جوان عورت ہے۔ لہٰذا جب تک سن ایاس کو نہ پہنچ جائے، طلاق سنت یہی ہوگی کہ ایک طلاق دی جائے؛ کیوں کہ اس کا حیض متوقع ہے اور دوسری طلاق دینی ہو تو دوسرے طہر کا انتظار کریں گے۔ متعدد حضرات نے اس کی صراحت کی ہے۔ اور اسی اعتبار سے فتح القدیر میں مسئلہ مذکور ہے کہ اگر عورت سے طہر میں جماع کیا پھر طہر طویل ہوگیا تو دوبارہ حیض آنے اور اس کے بعد طہر آنے تک طلاق سنت دینا ممکن نہیں ہے۔ اور یہ مسئلہ ان عورتوں میں بکثرت پیش آتا ہے جن کو زمانہ رضاعت میں حیض نہیں آتا۔

(۵) حیض والی عورتوں کو ایسے طہر میں طلاق دینا مکروہ ہے جس میں جماع کیا ہو؛ کیوں کہ حمل کا احتمال ہے اور اس اعتبار سے عدت کی وجہ مشتبہ ہو جائیگی کہ وہ حیض کا اعتبار کریں یا وضع حمل کا۔ فتح القدیر میں ہے کہ عدت کے مشتبہ ہونے کی یہ توجیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورتیں جن کو حیض نہیں آتا اور وہ صغیرہ یا آیسہ بھی نہیں بلکہ صغر کے بعد سے ہی طہر طویل ہو گیا ہو یا وہ عورت جو سن بلوغ کو پہنچنے کے باوجود بالغہ نہ ہوئی ہو، ایسی عورتوں کے بارے میں بھی حکم یہ ہے کہ حمل کے وہم کی بناء پر وطی کے بعد طلاق نہیں دی جائے گی۔ ہاں! جو عورت صغیرہ ہو یا آیسہ ہو تو اس کی عدت طویل ہونے کا اشتباہ نہیں؛ کیوں کہ اس کی عدت کا شمار مہینوں سے ہونا یقینی ہے۔

(۳) طلاق کی تیسری قسم: طلاق بدعی۔

طلاق بدعی کی تین صورتیں در مع التنویر میں مذکور ہے۔

(۱) ایسے طہر میں جس میں رجوع نہ ہو تین طلاقیں متفرق دینا (یا ایک ساتھ دینا) یا دو طلاقیں متفرق دینا یا ایک ساتھ دینا۔ یعنی ایک سے زائد طلاقیں ایک ساتھ یا متفرق دینا۔

نوٹ: اگر دو طلاقوں کے درمیان رجوع کریں اور وہ رجوع بالقول ہو یا بالقبلہ ہو یا باللمس عن شھوۃ ہو تو یہ طلاق کراہت سے خارج ہو جائے گی؛ لیکن اگر جماع کیا تو یہ طلاق بدعی ہی رہے گی، اس لئے کہ اس نے طہر میں جماع کیا ہے۔ اور یہ طحاوی شریف کی روایت کے مطابق ہے اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ رجعت فاصل نہ بنے گی، یعنی کراہت باقی رہے گی، اسی طرح نکاح درمیان میں حائل ہو جائے تو وہ بھی فاصل نہ ہوگا، جیسا کہ بحر الرائق میں مذکور ہے۔

(۲) جس طہر میں وطی کی ہو اس میں طلاق دینا۔

(۳) موطوء ہ کو حالتِ حیض میں طلاق دینا۔

علامہ تمرتاشی نے طلاق بدعی کی کوئی تعریف بیان کرنے کے بجائے فقط اس کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔ اس لیے یہاں دو اعتراض در پیش ہیں: ایک تو یہ کہ طلاق بدعی کی کوئی تعریف انہوں نے ذکر نہیں کی۔ دوسرا یہ کہ طلاق بدعی کی صورتیں بھی مکمل ذکر نہیں فرمائی۔

اس لیے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ بدعی کی تعریف ذکر کرتے اور یوں کہتے کہ طلاق بدعی وہ ہے جو طلاق احسن وحسن کے برعکس ہو تو یہ زیادہ مختصر اور زیادہ مفید تعریف ہوتی۔ اوران دونوں اعتراضوں کا جواب بھی ہو جاتا۔

اوجز یعنی (زیادہ مختصر) تو ظاہر ہے کہ الفاظ مختصر ہیں۔ اور ان الفاظ سے تعریف بھی متحقق ہوجاتی اور 'أفود' یعنی (زیادہ مفید) اس اعتبار سے کہ طلاق بدعی کی تمام قسمیں شامل ہوجائیں گی۔ وہ صورتیں یعنی جو انہوں نے ذکر فرمائی ہیں اور وہ صورتیں بھی جو رہ گئی ہیں۔

مثلا: (۱) طلاق بائن (۲) حالت نفاس میں طلاق دینا اس لئے کہ یہ بھی بدعی ہے جیسا کہ بحر میں مذکور ہے (۳) ایسے طہر میں طلاق دی جس میں جماع نہیں کیا؛ لیکن اس سے پہلے والے حیض میں جماع کیا تو یہ بھی طلاق بدعی ہے۔ (۴) ایسے طہر میں طلاق دی جس سے پہلے والے حیض میں طلاق دی تو یہ بھی طلاق بدعی ہے، لہٰذا مصنف علامہ حصکفیؒ مذکورہ تعریف ذکر فرماتے تو یہ تمام قسمیں شامل ہو جاتیں۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کا حکم

طلاق بدعی کی مثال دیتے ہوئے تمرتاشیؒ نے تو مطلق 'البدعی ثلاث' فرمایا ہے یعنی وہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور متفرق طہر کی تین طلاقوں؛ دونوں کو بدعی کہتے

ہیں؛ مگر علامہ حصکفیؒ نے ثلاث کے بعد متفرق کی قید بڑھادی، گویا تمرتاشیؒ کے کلام کو مقید کردیا ہے اور ثلاث مجتمعات (ایک مجلس کی تین طلاقوں) کو اس حکم سے خارج کردیا ہے۔ اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تین متفرق طلاقیں بدعی ہوں تو مجتمع اور کلمۂ واحدہ سے ہو تو بدرجۂ اولیٰ بدعت ہوگی؛ پس حصکفیؒ کا اس کو 'متفرقۃ' سے مقید کرنا درست نہیں۔ اس کے بعد علامہ شامیؒ ایک کلمہ سے تین طلاق دینے کا حکم بیان کرتے ہیں کہ ایسی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اور واقع ہوگی تو ایک سمجھی جائے گی یا تین؟

(۱) تین متفرق کلمات سے طلاق بدعی واقع ہوتی ہے تو ایک کلمہ سے بدرجۂ اولیٰ واقع ہوگی۔

(۲) حضرات امامیہ کے نزدیک ایک مجلس کی تین طلاقیں واقع نہ ہوگی، اور نہ حالت حیض میں طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ یہ بدعت محرمہ ہے۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ لفظ ثلاث سے ایک طلاق واقع ہوگی اور اسی کو ابن اسحاق، طاؤس اور عکرمہ رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے، چنانچہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبرؓ اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی دو سال کی مدت میں تین طلاق ایک طلاق سمجھی جاتی تھی۔ پھر حضرت عمر نے فرمایا کہ لوگ جلدی کرنے لگے ہیں اس معاملہ میں جس میں انہیں سہولت دی تھی، کیوں نہ ہم ان پر یہ حکم نافذ کردیں۔ پھر حضرت عمرؓ نے لوگوں پر یہ حکم یعنی (لفظ ثلاث سے تین طلاق واقع ہونے کو) نافذ کردیا۔

(۴) جمہورِ صحابہؓ و تابعین اور بعد کے ائمہ مسلمین کا مذہب یہ ہے کہ لفظ ثلاث سے تین طلاق واقع ہوں گی۔ صاحب فتح القدیر اس بات پر دلالت کرنے والی احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ سب احادیث ماقبل سے معارض ہیں۔

اور حضرت عمرؓ کا تین طلاق کا حکم نافذ کرنا اور حضرات صحابہؓ کا حضرت عمرؓ کی مخالفت نہ کرنا اور خود حضرت عمرؓ کو اس بارے میں علم ہو کہ لفظ ثلاث سے ایک طلاق واقع ہوتی ہے؛ یہ سب اسی صورت ممکن ہے کہ صحابۂ کرام کو زمانہ آخر میں اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم ہوگا۔ یا صحابہ کرامؓ کو اس حکم کے ختم ہونے کا یقین ہو گیا تھا۔ بایں طور کہ وہ جانتے تھے کہ یہ رخصت چند اسباب پر مبنی ہے اور آخری زمانے میں ان اسباب کے ختم ہونے کا انہیں علم ہو گیا تھا۔

(۵) بعض حنابلہ کا قول ’’کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے وقت ایک لاکھ صحابہ کرام موجود تھے کیا ان سے یا ان میں سے ایک سے بھی یہ بات منقول ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جائے گی؟‘‘ باطل ہے۔ اور اس کی چند وجوہات ہیں:

(۱) وقوعِ ثلاث پر صحابہ کرام کا اجماع واضح ہے۔ اس لئے کہ تین طلاق کے فیصلہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کی مخالفت کسی سے منقول نہیں ہے۔ گویا یہ اجماع حکمی ہے جو ایک لاکھ صحابہ کرام سے منقول ہے، اور ایسے کسی ایک حکم کے لئے تمام کے اسماء ایک بڑی جلد میں درج کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ یہ اجماع سکوتی ہے۔

(۲) اجماع کے نقل کرنے میں اعتبار مجتہدین سے منقول قول کا ہوگا۔ ایک لاکھ صحابہ کرام میں سے مجتہدین کی تعداد بیس سے زائد تک نہیں پہنچتی۔ جیسا کہ خلفاء راشدین، حضرات عبادلہ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت معاذ ابن جبلؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابو ہریرؓ یہ تمام مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں۔ اور بقیہ لوگ ان حضرات سے رجوع کرتے اور ان سے فتویٰ طلب کرتے تھے۔ اور ان میں سے اکثر سے تین طلاق کے واقع ہونے کی صراحت منقول ہے اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی، پس اس واضح حق کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا ہے؟ اور اسی بناء پر ہمارا مسلک یہ ہے

کہ اگر کوئی حاکم ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بارے میں ایک طلاق ہونے کا فیصلہ دے تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا، کیوں کہ اس سلسلہ میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ شریعت کی مخالفت ہے اختلاف نہیں ہے۔ اور اس بارے میں آخری بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ اُمِ ولد کی بیع کی طرح ہے جس کی بیع کے ممنوع ہونے پر اجماع ہوگیا ہے، حالانکہ شروع زمانہ میں اس کی بیع کی جاتی تھی۔

(طلقة) رجعية (فقط في طهر لا وطء فيه) وتركها حتى تمضي عدتها (أحسن) بالنسبة إلى البعض الآخر (وطلقة لغير موطوءة ولو في حيض ولموطوءة تفريق الثلاث في ثلاثة أطهار لا وطء فيها ولا فى حيض قبلها ولا طلاق فيه فيمن تحيض و) في ثلاثة (أشهر في) حق (غيرها) حسن وسني فعلم أن الأول سني بالأولى

(وحل طلاقهن) أي الآيسة والصغيرة والحامل (عقب وطء) لأن الكراهة فيمن تحيض لتوهم الحبل وهو مفقود هنا

(والبدعي ثلاث متفرقة أو ثنتان بمرة أو مرتين) في طهر واحد (لا رجعة فيه، أو واحدة في طهر وطئت فيه، أو) واحدة في (حيض موطوءة) لو قال والبدعي ما خالفهما لكان أوجز وأفيد. (١٠٦، ١٠١-٩)

مطلب في الاكراه على التوكيل بالطلاق والنكاح والعتاق

طلاق، نکاح اور عتاق میں جبری وکالت کا حکم

تنویر مع الدر میں طلاق مکرَہ کے واقع ہونے کا مسئلہ مذکور ہے، اس پر علامہ شامیؒ نے ایک اور مسئلہ ذکر کرنے کے لیے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔ مسئلہ یہ کہ کسی کو طلاق پر اکراہ کرنے کے بجائے توکیل بالطلاق پر اکراہ کیا جائے تو کیا مکرَہ کی طرف سے کسی کو توکیل بالطلاق درست ہوگی؟ اور طلاق کے ساتھ نکاح اور عتاق کی بھی بالاکراہ

توکیل کرائی جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ مکرَہ کی طلاق صحیح ہے اور طلاق کا وکیل بنانے پر جبر کرنا بھی اس حکم میں شامل ہے لہٰذا اگر وکیل نے طلاق دے دی تو طلاق واقع ہوجائے گی۔اس مقام پر بحرالرائق کے محشی علامہ خیر رملیؒ فرماتے ہیں کہ یہی حال عتاق کا ہے، پس اگر آقا پر اکراہ کیا گیا کہ وہ کسی کو اپنا غلام آزاد کرنے کا وکیل بنادے اور اس نے بہ سبب اکراہ کسی کو وکیل بنادیا اور پھر وکیل نے غلام آزاد کیا تو عتق واقع ہوجائے گا۔فقہاءکرام نے اس کی صراحت کی ہے۔

پھر علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کہ توکیل بالنکاح پر اکراہ کے مسئلہ کی صراحت میں نے کہیں نہیں دیکھی؛ لیکن توکیل بالنکاح کا مسئلہ طلاق اور عتاق کے مخالف نہیں ہے، اس لئے کہ فقہاء نے ان تینوں کے مع الاکراہ استحساناً صحیح ہونے کی صراحت فرمائی تو توکیل مع الاکراہ میں بھی تینوں کا حکم یکساں ہوگا۔

حالت اکراہ میں استحساناً صحیح ہونے کی وضاحت:

علامہ زیلعیؒ نے مسئلۂ طلاق میں طلاق کے استحساناً واقع ہونے اور قیاساً وکالت صحیح نہ ہونے کی وضاحت فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مع الاکراہ وکالت درست نہ ہو؛ کیونکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں ہزل مؤثر ہو اس میں اکراہ بھی مؤثر ہوتا ہے اور جس میں ہزل مؤثر نہ ہو اس میں اکراہ بھی مؤثر نہیں ہوتا اور وکالت ہزل سے باطل ہوجاتی ہے، لہٰذا اکراہ سے بھی باطل ہوگی جیسا کہ بیع اور دیگر عقود میں بھی توکیل مع الاکراہ باطل ہوتی ہے۔

استحسان کی وجہ:

یہ ہے کہ اکراہ سے عقد فاسد ہوا کرتا ہے یعنی اکراہ شرطِ فاسد ہے، اور شرط

فاسد عقد کے انعقاد میں مانع نہیں ہوتی، صحت وفساد میں مؤثر ہوتی ہے، پس زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اکراہ کی شرط فاسد کی وجہ سے یہ وکالت فاسد ہے؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ شرط فاسد وکالت کو فاسد نہیں کرتی کیوں کہ وکالت از قبیلِ اسقاطات ہے، اور اسقاطات وتبرعات میں شرطِ فاسد مؤثر نہیں ہوتی، بلکہ شرط خود باطل ہوتی ہے اور عقد درست ہوتا ہے۔ پس جب اکراہ کی شرط فاسد کی وجہ سے عقد وکالت فاسد، باطل نہ ہوا تو وکیل کا بہ حکم وکالت تصرف درست ہوگا۔

زیلعیؒ کی تبیین سے اکراہ علی توکیل الطلاق میں قیاس واستحسان کی وضاحت کرنے کے بعد علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کہ وقوع طلاق کے لیے استحسان کی جو وجہ زیلعیؒ نے ذکر فرمائی ہے وہی وجہ (عقودِ اسقاطات میں شرط فاسد کے اثر انداز نہ ہونے کی) نکاح میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ نکاح بھی طلاق کی طرح اسقاط کے قبیل سے ہے، پس طلاق اور نکاح دونوں کا حکم یکساں ہوگا اور اکراہ سے توکیل کرانے کے بعد وکیل نے طلاق دی یا نکاح کرا دیا تو طلاق ونکاح درست ہو جائیں گے۔

مطلب في الإكراه على التوكيل بالطلاق والنكاح والعتاق

(قوله فإن طلاقه صحيح) أي طلاق المكره وشمل ما إذا أكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فإنه يقع. بحر. قال محشيه الخير الرملي: مثله العتاق كما صرحوا به. وأما التوكيل بالنكاح فلم أر من صرح به والظاهر أنه لا يخالفهما في ذلك، لتصريحهم بأن الثلاث تصح مع الإكراه استحسانا. وقد ذكر الزيلعي في مسألة الطلاق أن الوقوع استحسان والقياس أن لا تصح الوكالة لأن الوكالة تبطل بالهزل فكذا مع الإكراه كالبيع وأمثاله. وجه الاستحسان أن الإكراه لا يمنع انعقاد البيع ولكن يوجب فساده، فكذا التوكيل ينعقد مع الإكراه والشروط الفاسدة لا تؤثر في الوكالة لكونها من الإسقاطات، فإذا لم تبطل فقد نفذ تصرف الوكيل اهـ

فانظر إلا علة إلى ستحسان في الطلاق تجدها في النكاح فيكون حكمهما واحدا تأمل اهـ كلام الرملي قلت: وسيأتي تمام الكلام على ذلك في كتاب الإكراه إن شاء الله تعالى.(١١٦،١١٧-٩)

مطلب في المسائل التي تصح مع الأكراه

اکراہ کے باوجود صحیح ہونے والے اعمال

اکراہ علی الطلاق کی مناسبت سے علامہ حصکفیؒ نے اس مقام پر ان امور کو شمار کروایا ہے جو باوجود اکراہ کے درست مانے جاتے ہیں اوران پر احکام مرتب ہوتے ہیں، علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ ان ۲۰ مسائل سے متعلق وضاحت حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے فرمائی ہے۔ البتہ علامہ شامیؒ کی ذکر کردہ مکمل تفصیلات اور وضاحتیں ذکر کرنا تطویل کا باعث ہے۔اس لئے مذکورہ امور کی مختصر وضروری وضاحت اور صورتِ مسئلہ کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) طلاق: حالت اکراہ میں طلاق واقع ہوجائے گی، طلاق کو مطلق ذکر کیا گیا ہے،اس لیے طلاق بائن کی دونوں قسمیں (طلاق بائن ومغلظہ) اور طلاق رجعی؛ سب شامل ہیں۔اگر عورت مدخول بہا ہے تو شوہر کو مکرِہ سے کچھ بھی رجوع کا حق نہیں۔ اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو شوہر (مکرَہ) مکرِہ سے مسمیٰ مہر کا نصف وصول کرے گا۔

(۲) ایلاء: حالتِ اکراہ اگر کسی کو ایلاء کے بارے میں مجبور کیا گیا اور وہ اپنی بیوی سے چار ماہ کی مدت دور رہا تو عورت بائنہ ہوجائیگی۔اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو مرد پر نصف مہر واجب ہوگی اور مرد اس کا مطالبہ مکرِہ سے نہیں کرے گا۔

(۳) ظہار۔

(۴) رجعۃ۔

(۵) نکاح: اکراہ سے کیا ہوا نکاح بھی درست ہوجائیگا، چاہے اکراہ مرد پر ہو یا عورت پر۔ البتہ بعض کا قول ہے کہ اگر عورت کو نکاح پر اکراہ کیا جائے تو یہ نکاح درست و منعقد نہ ہوگا۔

(٦) استیلاد (ام ولد بنانا)۔ یعنی باندی کے بچے کے نسب کا اقرار۔ کوئی آدمی آقا کو مجبور کرے کہ اپنی باندی کو ام ولد بنائے یعنی آقا وطی کرے اور بچہ پیدا ہو تو بچہ کے نسب کا اقرار کرے تو آقا سے نسب ثابت ہوجائیگا، اس کے بعد آقا کے لئے نسب کی نفی کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز یہ فعلِ حسی یعنی وطی پر اکراہ ہے جس پر دوسرا حکم باندی کا ام ولد ہونا بھی مترتب ہوتا ہے، اس کی متعدد مثالیں علامہ شامی نے ذکر فرمائی ہیں۔

مثلاً آقا نے اپنے غلام کے عتق کو خود کے دخول پر معلق کیا پھر داخل ہونے پر آقا کو اکراہ کیا گیا تو دخول دار سے غلام آزاد ہوجائے گا اور مکرِہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا۔

(۷) عفو عن دم العمد: دم عمد سے معافی۔ یعنی کسی آدمی کا دوسرے پر قصاص فی النفس یا فیما دون النفس کا حق واجب تھا؛ اور صاحبِ حق کو کسی عضو کے تلف کرنے یا حبس دائم کی دھمکی دیکر معافی پر مجبور کیا گیا، یہاں تک کہ من لہ الحق نے معاف کردیا تو یہ معافی جائز ہے۔ اس صورت میں اب جانی اور مکرِہ پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، اس لئے کہ اس نے مال تلف نہیں کیا۔ اسی طرح دم عمد کے گواہ اپنی گواہی سے رجوع کریں تو ان پر بھی کوئی ضمان نہیں آئے گا۔

(۸) رضاعت: یہ بھی ایک دوسرے فعلِ حسی یعنی ارضاع پر اکراہ ہے جس کے نتیجہ میں رضاعت کے احکام مرتب ہوتے ہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس طرح ایک فعل حسی کے نتیجہ میں دوسرے احکام مرتب ہونے کی بے شمار مثالیں ہوسکتی ہیں۔ جیسے اگر شوہر کو خلوت پر یا وطی کے لئے مجبور کیا گیا تو اس مرد پر پوری مہر لازم ہوگی، اس لئے کہ وطی فعل حسی ہے جس پر دوسرا حکم جمیع مہر کا لزوم مرتب ہوگا۔

(۹) اَیمان: یعنی اگر مرد کو کسی عضو کے تلف کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا، یہاں تک کہ اس نے اپنے آپ پر صدقہ، روزہ، حج، عمرہ یا غزوۃ فی سبیل اللہ یا بدنہ یا تقرب الی اللہ والی کوئی چیز لازم کر لی تو اس کو پورا کرنا ضروری ہوگا۔ اور مکرِہ پر کوئی ضمان نہ آئے گا۔

(۱۰) فیئ: یعنی ایلاء میں قول یا فعل سے رجوع کرنا۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا، پھر اس پر اکراہ کیا گیا کہ ایلاء سے رجوع کرلیں تو مکرَہ نے بالقول یا بالفعل ایلاء سے رجوع کرلیا تو یہ حالتِ اکراہ میں کیا ہوا رجوع معتبر ہوگا۔ شارح علامہ حصکفیؒ نے اس کو کتاب الاکراہ میں ذکر کیا ہے۔

(۱۱) نذر: یمین کے ماتحت اس پر کلام گزر چکا ہے۔

(۱۲) قبول الودیعۃ: یعنی اکراہ کے سبب اگر ودیعت قبول کر لی تو یہ بھی درست ہوگی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے یہ مسئلہ قنیہ کی اس عبارت سے اخذ کیا ہے کہ **أكره على قبول الوديعة فتلفت في يده فلمستحقها تضمين المودَع** کسی کو ودیعت قبول کرنے پر اکراہ کیا گیا پھر وہ ودیعت مودَع کے پاس ہلاک ہوگئی تو مال کے مستحق کو حق ہوگا کہ مودَع (بفتح الدال) کو ضامن بنائے۔ گویا ودیعت اس کے مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور نے اکراہ کر کے مودَع کے پاس رکھی

تھی، اس لیے مستحق مالک کو تضمین کا حق ہوگا، اور صاحب قنیہ اس ودیعت کو باوجود اکراہ کے درست مانتے ہیں۔

البتہ صاحب قنیہ کی اس عبارت کے متعلق صاحب نہر فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں مودِع (بکسر الدال) ہے۔ یعنی مالک کو حق ہوگا کہ مودِع (بکسر الدال) کو ضامن بناءے؛ کیوکہ اس نے مالک کی چیز لے کر ایسی جگہ رکھ دی جہاں ہلاک ہوگئی، اور اس اعتبار سے یہ مسئلہ صحتِ ودیعت مع الاکراہ کے مواقع میں سے نہیں ہے۔ صاحب نہر اس میں بزازیہ کی اس عبارت سے استدلال کرتے ہیں کہ: **أكره بالحبس على إيداع ماله عند هذا الرجل وأكره المودع أيضا على قبوله فضاع لا ضمان على المكره والقابض لأنه قبضه لنفسه كما لو هبت الريح** الخ، یعنی اگر کسی کو قید کی دھمکی دے کر اپنا مال کسی کے پاس ودیعت رکھنے پر اکراہ کیا گیا، اور مودَع کو بھی قبول ودیعت کا اکراہ کیا گیا، پھر وہ مال مودَع کے پاس ضائع ہو گیا تو مکرہ (بکسر الدال) اور قابض پر ضمان نہ ہوگا، اس لیے کہ اس نے اپنے فائدے کے لیے قبضہ نہیں کیا تھا جیسا کہ ہوا چلنے کے سبب کسی کا کپڑا کسی کی زمین میں آ گرے اور وہ مالک کو واپس کرنے کی غرض سے قبضہ کرے اور اس درمیان وہ کپڑا ہلاک ہوجائے تو قابض پر ضمان نہیں۔ اس مسئلہ میں قابض یعنی مودَع (بفتح الدال) پر ضمان نہیں۔ اس بنیاد پر صاحبِ نہر کہتے ہیں کہ یہ اکراہ کے مسائل میں سے نہیں۔

اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ عدمِ ضمان کے بارے میں بزازیہ کی یہ تعلیل کہ **ما قبض لنفسه** سے معلوم ہوتا ہے کہ قنیہ والے مسئلہ میں بھی مودَع پر ضمان نہ ہو، مگر چوں کہ قنیہ میں ضمان کی بات کہی گئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہاں مودِع (بکسر الدال) ہے، اور اسکو ضامن بنانا درست ہے۔

پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ قنیہ والے مسئلہ میں مودِع بکسر الدال پڑھیں یا بفتح الدال؛ بہر صورت یہ اکراہ کے مسائل میں سے نہیں۔ اس لیے کہ صحتِ ودیعت مع الاکراہ کا تقاضا یہ ہے کہ مودَع بفتح الدال کو ضامن نہ بنایا جائے اور صاحب قنیہ اس کو ضامن بنانے کی بات کرتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ودیعت درست نہیں ہے۔ پس مودِع بکسر الدال ہو تو چونکہ صاحب نہر فرماتے ہیں کہ مواقع اکراہ میں سے نہیں۔ اور بفتح الدال ہو تو چونکہ صاحب قنیہ ضامن بناتے ہیں۔ جس سے ثابت ہوتا کہ ودیعت درست نہیں۔ اس لیے مواقع اکراہ میں سے نہ ہوا۔

نوٹ: اس مقام پر علامہ رافعی نے لکھا ہے کہ بزازیہ کے اکراہ بالحبس کے مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اکراہ بالحبس معتبر نہیں اور اس اعتبار سے مالک کا ایداع درست تھا اور ایداع درست تھا تو ضمان بھی نہ ہوگا۔ اور اسی لیے مکرہ بکسر الدال اور قابض دونوں پر ضمان نہیں۔ پس اگر اکراہ ملجی ہوگا تو ودیعت درست ہوگی اور مودَع بفتح الدال پر ضمان نہ ہوگا۔ فقط مکرہ بکسر الدال پر ہوگا۔ اور اس اعتبار سے یہ مسئلہ مواقع اکراہ (صحتِ ودیعت مع الاکراہ) میں سے ہوا۔ البتہ ضمان مودَع بفتح الدال پر یا مودِع بکسر الدال پر یا مکرہ بکسر الدال پر ہوگا؛ اسکی صورتیں الگ الگ ہیں اور محل ضمان کے اختلاف کی وجہ سے اس مسئلہ میں خلط ہو گیا ہے۔

(۱۳) صلح عن عمد: یعنی قاتل کو صلح عن دم عمد پر اکراہ کرنا، بحر میں اسی طرح مذکور ہے، یعنی جب قاتل کو مجبور کیا گیا کہ وہ صاحبِ حق سے دیت سے زیادہ یا کم مال پر صلح کرلے اور قاتل نے صلح کرلی تو قصاص باطل ہو جائے گا۔ اور جانی پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ جیسا کہ 'کافی الحاکم' میں مذکور ہے۔ اور اس کے ماقبل میں یہ مسئلہ وہاں مذکور ہے کہ اگر ولی کو مجبور کیا گیا کہ وہ ایک ہزار پر قاتل سے دم عمد کے بدلہ صلح کرلے تو ولی

ہزار کا مستحق رہے گا۔ اور اس صورت میں مال قاتل کے ذمہ لازم ہوگا اس لئے کہ یہاں قاتل مکرَہ نہیں ہے۔ جب کہ پہلی صورت میں قاتل مکرَہ ہے، اور ولی بدونِ اکراہ قصاص ترک کرنے پر راضی تھا، پس قصاص ساقط ہو جائے گا اور اکراہ کی وجہ سے قاتل پر مال واجب نہ ہوگا۔

(۱۴) طلاق علی جعل: یعنی مال دے کر طلاق مانگنے پر عورت پر اکراہ کرنا۔ بحر میں اس طرح مذکور ہے کہ اگر عورت کو کسی عضو کے تلف یا حبس کی دھمکی دیکر اس بات پر مجبور کیا کہ وہ شوہر کو ایک ہزار درہم دیکر طلاق کو قبول کر لے۔ نتیجۃً عورت نے ایسا کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت کے ذمہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ اور اگر طلاق کی جگہ ایک ہزار پر خلع قبول کرنے پر اکراہ تھا تو طلاق بائن واقع ہوگی اور عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور اگر مرد کو ایک ہزار لے کر خلع دینے پر مجبور کیا گیا اور عورت مدخول بہا ہے اور عورت مجبور نہیں ہے تو اس صورت میں خلع واقع ہو جائے گا اور عورت کے ذمہ ہزار لازم ہوں گے۔

(۱۵) **یمین به أتت**: یعنی اکراہ کر کے طلاق کو کسی چیز پر معلق کروانا جیسے کسی پر جبر کیا گیا کہ **إن كلّمت زيداً فزوجتي كذا** کہہ کر طلاق کو معلق کرے۔ تو شرط کے پائے جانے کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس طرح تعلیقِ طلاق کو یمین کہتے ہیں۔

(۱۶) وکذا العتق: یعنی آزادی کی قسم کھانے پر مجبور کرنا۔ (اور نفس عتق پر اکراہ کی تفصیل عن قریب آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ) مثلاً کسی کو اگر مجبور کیا گیا کہ اس طرح تعلیق کرے: **إن دخلت الدار فأنت حر أو إن صليت أو أكلت أو شربت**' پھر یہ کام کیا تو غلام آزاد ہو جائے گا، اور جس نے مجبور کیا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(۱۷) الاسلام: یعنی کسی کو اکراہ کیا گیا کہ وہ اسلام قبول کرے اور اس نے قبول کرلیا تو اس کا اسلام درست ہوگا۔ مکرَہ ذمی ہو تب بھی اکراہ صحیح ہے جیسا کہ بہت سے مشائخ نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ خانیہ میں جو تفصیل ہے کہ ذمی میں یہ اکراہ صحیح نہیں ہے اور حربی میں اکراہ صحیح ہے وہ قیاس ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ اسلام مطلقاً صحیح ہوگا، چاہے ذمی ہو یا حربی۔ شارح علامہ حصکفیؒ نے اکراہ کے باب میں اس کو ذکر کیا ہے۔ اور کسی کو مجبور کیا گیا کہ زمانہ ماضی میں قبولِ اسلام کے متعلق اقرار کرے تو ایسا اقرار باطل سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ 'الکافی' میں مذکور ہے۔

(۱۸) تدبیر للعبد: کسی کو غلام مدبر بنانے پر مجبور کیا تو یہ اکراہ بھی صحیح ہو جائے گا اور غلام مدبر کہلائیگا۔ اور غلام اور باندی حکم میں یکساں ہے۔

(۱۹) ایجاب احسان: یعنی کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنے اوپر صدقہ واجب کرے یعنی صدقہ کی نذر و یمین کا اکراہ کیا گیا اور اس نے نذر مان لی تو یہ نذر بھی درست کہی جائے گی۔

(۲۰) عتق: کسی کو اس کا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ نے دل میں اپنے اوپر واجب کفارہ کی نیت کرتے ہوئے غلام آزاد کردیا تو اس صورت میں وہ مکرِہ سے غلام کی قیمت کا رجوع نہیں کرے گا اور اگر بغیر کفارہ کے غلام کو آزاد کیا ہے تو مکرَہ غلام کی قیمت مکرِہ سے وصول کریگا۔ جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ کتاب الاکراہ میں ذکر کیا ہے۔ اور عتق بالفعل کا بھی یہی حکم ہے۔ مثلاً کسی کو ذی رحم محرم غلام کے خریدنے پر جبر کیا گیا تو غلام آزاد ہوجائے گا لیکن اس میں مکرَہ شخص مکرِہ سے کچھ بھی وصول نہیں کرسکتا جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا ہے۔ یعنی یہ ایک فعلِ حسی (شراء) پر اکراہ ہے، جس پر دوسرا حکم مرتب ہوتا ہے۔

وقد نظم في النهر ما يصح مع الإكراه فقال:

طلاق وإيلاء ظهار ورجعة... نكاح مع استيلاد عفو عن العمد

رضاع وأيمان وفيء ونذره... قبول لإيداع كذا الصلح عن عمد

طلاق على جعل يمين به أتت.... كذا العتق والإسلام تدبير للعبد

وإيجاب إحسان وعتق فهذه.... تصح مع الإكراه عشرين في العد

(۱۲۳، ۱۱۷-۹)

مطلب في تعريف السكران وحكمه

سکران کی تعریف اور حکم۔

علامہ تمرتاشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ نشہ میں مست شوہر کی طلاق واقع ہوجائے گی، اگرچہ نشہ نبیذ پینے سے ہو۔ اس عبارت کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے مطلب قائم کیا ہے اور مطلب میں دو پہلو ذکر کیے ہیں (۱) سکر کی تعریف (۲) سکران کا حکم۔

(۱) سکر کی تعریف: سکر کی تین تعریفیں علامہ شامیؒ نے نقل فرمائی ہیں:

(الف) ایسا سرور جو عقل کو زائل کردے جس کی وجہ سے آسمان وزمین میں فرق نہ کرسکے۔

(باء) صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نشہ عقل پر غالب آجاتا ہے تو وہ آدمی کلام میں ہذیان بکتا ہے اور علماء نے طہارت ایمان اور حدود میں صاحبینؒ کا قول راجح قرار دیا ہے۔

(جیم) شرح بکر میں مذکور ہے کہ وہ سکر جس کے ہوتے ہوئے تصرفات صحیح ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ نشے سے آدمی کا حال یہ ہوجائے کہ لوگ جسے قبیح جانیں وہ

اسے اچھا جانیں اور لوگ جسے اچھا سمجھتے ہوں؛ یہ اسے برا سمجھنے لگے۔ لیکن وہ مرد اور عورت میں فرق سمجھتا ہو۔ صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ مذہب میں قابل اعتماد پہلا قول ہے یعنی ایسا نشہ جس کے ہوتے ہوئے تصرفات صحیح ہوجاتے ہیں وہ یہ ہے کہ لوگ جسے اچھا جانیں وہ اسے قبیح سمجھے وکذا العکس (نہر میں مذکور ہے)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ محقق ابن ہمام نے 'التحریر' میں صراحت فرمائی ہے کہ سکر کی وہ تعریف جو امام صاحب سے منقول ہے (آسمان وزمین میں عدم فرق) وہ اس سکر کے بارے میں ہے جو حد کو واجب کردے۔ اس لئے کہ اگر وہ زمین وآسمان میں امتیاز کرلیتا ہے تو اس کے سکر (نشہ) میں کمی ہے اور یہ کمی نشہ نہ ہونے کا شبہ پیدا کرے گی، لہٰذا اس شبہ کی وجہ سے حد ٹل جائے گی۔ البتہ سکر کی تعریف امام صاحب کے نزدیک بھی وجوبِ حد کے علاوہ دیگر احکام میں صاحبینؒ کے قول کی طرح ہے یعنی کلام کا خلط ملط ہوجانا اور کلام میں ہذیان یعنی بکواس کا شامل ہونا۔ اور شارح ابن امیر حاج نے ابن ہمام سے نقل کیا ہے کہ خلطِ کلام اور ہذیان سے مراد یہ ہے کہ غالب کلام ہذیان ہو۔ اگر نصف کلام درست ہو تو وہ سکر نہ ہوگا۔ اس کا حکم حدود وغیرہ کے اقرار میں ہوش والے آدمی جیسا ہوگا۔ اس لئے کہ عرف میں سکران اس آدمی کو کہتے ہے جس کی سنجیدگی ہزل کے ساتھ خلط ملط ہوجائے۔ اور وہ کسی ایک حالت پر قائم نہ رہے۔

مشائخ میں سے اکثر حضرات نے صاحبینؒ کا قول اختیار فرمایا ہے اور یہی ائمۂ ثلاثہ کا قول ہے اور علماء نے فتوی کے طور پر پسند کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ متعارف ہے اور اس کی تائید حضرت علیؓ کے قول 'إذا سکر هذی سے ہوتی ہے، حضرت علیؓ کا یہ قول امام مالک وشافعیؒ نے روایت کیا ہے۔ اور صاحبینؒ کے قول کو اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام صاحب کے قول کی وجہ ضعیف ہے پھر آگے انہوں نے ضعف

کی وجہ بھی بیان کی ہے جو شرح تحریر میں دیکھی جا سکتی ہے۔ پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تمام ابواب میں صاحبینؒ کا قول مختار ہے۔

(۲) سکران کا حکم: 'التحریر' میں سکران کا حکم بیان کیا ہے کہ اگر نشہ حرام طریقہ سے ہو تو اس کا مکلف ہونا باطل نہ ہوگا۔ اس پر تمام احکام لازم ہوں گے۔ اور طلاق، عتاق، بیع، اقرار، صغار کا کفو میں نکاح کرانے ،قرض دینے اور قرض لینے کے بارے میں اس کی عبارت یعنی ایجاب وقبول وغیرہ کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ عقل ابھی موجود ہے، البتہ معصیت کی بناء پر خطاب کے سمجھنے کا وصف فوت ہو گیا ہے، پس گناہ اور وجوب قضاء کے بارے میں خطاب باقی ہی سمجھا جائے گا۔

اور سکران کا اسلام مکرَہ کی طرح صحیح ہوگا۔ اور حالتِ سکران میں کوئی مرتد ہو جائے تو قصد نہ ہونے کی بناء پر ارتداد صحیح نہ ہوگا۔ البتہ ہزل ومزاح میں کفر کرنے والا استخفاف بالدین کے سبب عدم قصد کے باوجود کافر قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ ہازل سے قصد صحیح کے ساتھ استخفاف بالدین صادر ہوا ہے۔ جب کہ سکران میں ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا سکران کافر نہ ہوگا۔

ولو بنبیذ: علامہ حصکفیؒ نے ولو بنبیذ کی قید لگائی تو علامہ شامیؒ اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ خواہ نشہ خمر سے ہو یا چاروں حرام شرابوں یعنی (خمر، طلاء، سکر، نقیع الزبیب) سے ہو یا ان کے علاوہ دانوں اور شہد سے بنائی جانے والی تمام شرابوں سے ہو؛ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ اور فتح القدیر میں ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا جائیگا؛ کیونکہ نشہ کسی بھی شراب سے ہو حرام ہے۔ اور 'بحر' میں بزازیہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ ہمارے زمانہ میں مختار قول حد کا اور وقوع طلاق کا لازم ہونا ہے۔

اور 'الخانیۃ' میں طلاق کے عدم وقوع کو صحیح قرار دیا ہے یہ صاحبینؒ کے قول 'النبیذ حلال' پر مبنی ہے، جبکہ مفتی بہ قول اس کے برعکس ہے۔

اور نہر میں جوہرہ کے حوالہ سے منقول ہے کہ اختلاف بھی فقط اسی صورت میں ہے جب شراب کو تداوی کے طور پر پینے کی وجہ سے نشہ ہو؛ لیکن اگر لہو ولعب اور نشاط کے لیے نبیذ پینے سے نشہ ہوا ہو تو بالا جماع طلاق واقع ہو جائے گی۔

(أو سكران) ولو بنبيذ أو حشيش

[مطلب في تعريف السكران وحكمه]

(قوله أو سكران) السكر: سرور يزيل العقل فلا يعرف به السماء من الأرض. وقال: بل يغلب على العقل فيهذي في كلامه، ورجحوا قولهما في الطهارة والأيمان والحدود. وفي شرح بكر: السكر الذي تصح به التصرفات أن يصير بحال يستحسن ما يستقبحه الناس وبالعكس. لكنه يعرف الرجل من المرأة قال في البحر: والمعتمد في المذهب الأول نهر. قلت: لكن صرح المحقق ابن الهمام في التحرير أن تعريف السكر بما مر عن الإمام إنما هو في السكر الموجب للحد، لأنه لو ميز بين الأرض والسماء كان في سكره نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ به الحد وأما تعريفه عنده في غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر فيه عنده اختلاط الكلام والهذيان كقولهما. ونقل شارحه ابن أمير حاج عنه أن المراد أن يكون غالب كلامه هذيانا، فلو نصفه مستقيما فليس بسكر فيكون حكمه حكم الصحاة في إقراره بالحدود وغير ذلك لأن السكران في العرف من اختلط جده بهزله فلا يستقر على شيء، ومال أكثر المشايخ إلى قولهما، وهو قول الأئمة الثلاثة واختاروه للفتوى لأنه المتعارف، وتأيد بقول علي - رضي الله عنه - إذا سكر هذى رواه مالك والشافعي، ولضعف وجه قوله ثم بين وجه الضعف فراجعه.

وبه ظهر أن المختار قولهما في جميع الأبواب فافهم. وبين في التحرير

حكمه أنه إن كان سكره بطريق محرم لا يبطل تكليفه فتلزمه الأحكام وتصح عبارته من الطلاق والعتاق، والبيع والإقرار، وتزويج الصغار من كفء، والإقراض والاستقراض لأن العقل قائم، وإنما عرض فوات فهم الخطاب بمعصيته، فبقي في حق الإثم ووجوب القضاء، ويصح إسلامه كالمكره لا ردته لعدم القصد. وأما الهازل فإنما كفر مع عدم قصده لما يقول بالاستخفاف لأنه صدر منه عن قصد صحيح استخفافا بالدين بخلاف السكران (قوله ولو بنبيذ) أي سواء كان سكره من الخمر أو الأشربة الأربعة المحرمة أو غيرها من الأشربة المتخذة من الحبوب والعسل عند محمد. قال في الفتح: وبقوله يفتى لأن السكر من كل شراب محرم. وفي البحر عن البزازية المختار في زماننا لزوم الحد ووقوع الطلاق. اهـ. وما في الخانية من تصحيح عدم الوقوع فهو مبني على قولهما من أن النبيذ حلال والمفتى به خلافه. وفي النهر عن الجوهرة أن الخلاف مقيد بما إذا شربه للتداوي فلو للهو والطرب فيقع بالإجماع (١٢٨، ١٢٦-٩)

مطلب في الحشيشة والافيون والبنج

حشیش،افیون اور بھنگ کی حقیقت

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ نشہ اگر حشیش یا افیون یا بھنگ سے ہو؛اس حالت میں طلاق دینے سے زجراً طلاق واقع ہوجائے گی اورفتوی اسی پر ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں حشیش۔افیون اور بھنگ کی حقیقت بیان فرمائی ہے،جودرج ذیل ہیں۔

(۱) حشیش: قنب ہندی کے مادہ پودے کے پھولوں اور پتیوں سے تیار ہونے والی ایک نشہ آورترکیب ہے۔

(https://en.M. wikipedia.org/wiki/Bhang.)

محقق ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ دونوں مذاہب: حنفیہ وشافعیہ کے مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ جس کی عقل حشیش کے کھانے سے زائل ہوجائے اس کی طلاق واقع ہوجائیگی۔ اور حشیش کو ورق القنب بھی کہا جاتا ہے، حشیش کے متعلق پہلے علماء کے درمیان اختلاف تھا لیکن بعد میں سب کا فتوی حرمت کا ہے۔ چنانچہ علامہ مزنی نے حرام ہونے کا فتوی دیا تھا۔ اور اسد بن عمرو نے حلال ہونے کا فتوی دیا تھا، چوں کہ متقدمین کے زمانہ میں حشیش کا استعمال اور اس کے نقصانات واضح نہ تھے اس لیے انہوں نے اس بارے میں کچھ تحریر نہیں فرمایا؛ لیکن جب اس بارے میں بڑا فساد ظاہر وعام ہوگیا تو دونوں مذاہب کے مشائخ نے اس کی حرمت کا فتوی دیا۔ اور اس کے استعمال کرنے کی وجہ سے عقل زائل ہونے کی صورت میں علماء نے طلاق کے واقع ہونے کا فتوی دیا ہے۔

(۲۔۳) افیون، بھنگ: افیون برصغیر میں ایک مشہور چیز ہے۔ یہ پوست کے پودے کے پھل کا خشک شدہ دودھ ہوتا ہے۔

ہم یہاں کچھ منشیات اور ان کی حقیقت خارجی مصادر سے نقل کرتے ہیں؛

(۱) گانجا: برصغیر میں ایک مشہور منشی چیز ہے۔ مزروعہ بھنگ کے پھولوں کو خشک کر کے بنایا جاتا ہے۔ ان پھولوں کو پکنے سے پہلے ہاتھوں میں مل دینے سے ان میں بیج پکنے نہیں پاتے، بلکہ پھولوں کا رس نکل کر ان کی پتیوں پر جم جاتا ہے اور یہی آلودہ پتیاں گانجا کہلاتی ہیں۔

(۲) چرس: مزروعہ بھنگ کے پھولوں اور پتوں سے جو رس نکلتا ہے اس کو علیحدہ طور پر جمع کر لینے سے جم جانے پر چرس بن جاتی ہے۔

(۳) بھنگ: اس کو سدھی سبزی یا تیسی بھی کہتے ہیں۔ یہ اسی پودے کے خواہ

نرہو یا مادہ، مزروعہ ہو یا خودرو؛ پتوں کو خشک کر کے بنائی جاتی ہے۔ اس کے جمع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ خشک شدہ پودوں کو کاٹ کر مٹھے بنا لیتے ہیں۔ پھر انہیں چند یوم تک دن کو دھوپ میں اور رات کو اوس میں رکھتے ہیں۔ جب پودے بالکل خشک ہو جاتے ہیں تو کسی پتھر یا لکڑی پر مار کر پتے جھاڑ لیتے ہیں۔

(۴) درحقیقت گانجا اور بھنگ میں بہت کم فرق ہوتا ہے۔ گانجا میں پھولوں کا عنصر زیادہ ہوتا ہے اور بھنگ میں پتوں کا۔ چنانچہ ہندوستان میں ان دونوں میں کچھ امتیاز نہیں ہوتا وہاں گانجا کا لفظ ہی دونوں حالتوں میں استعمال ہوتا ہے۔

(پاک وہند کی جڑی بوٹیاں: ۶۸، ۶۹)

بدائع وغیرہ میں افیون اور بھنگ کے کھانے سے طلاق کے عدم وقوع کی صراحت ہے اور اس کی علت یہ ذکر کی ہے کہ عقل کا زائل ہونا گناہ کی وجہ سے نہیں ہے، یعنی ان چیزوں کا کھانا حرام نہیں۔ حالانکہ حق بات یہ ہے کہ اس بارے میں تفصیل ہے۔ اگر تداوی کے طور پر استعمال کیا ہے تو عدم معصیت کی بناء پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر لہو کے طور پر یا ارادۃً نشہ کرنے کے لئے ہو تو طلاق یقیناً واقع ہوگی۔ اور تصحیح القدوری میں 'الجواھر' کے حوالہ سے یہ منقول ہے کہ اس زمانہ میں جب بھنگ، افیون سے نشہ کیا تو زجراً طلاق واقع ہو جائیگی اور فتوی بھی اس پر ہے۔ یعنی ان دونوں کا استعمال عام احوال میں حرام ہے۔ اس کی وجہ سے اگر نشہ ہوا تو اس میں دی گئی طلاق زجراً واقع ہوگی۔ ہاں! تداوی والی تفصیل ضرور ملحوظ رہے گی۔

مطلب في الحشيشة والأفيون والبنج

(قوله أوحشيش) قال في الفتح: اتفق مشايخ المذهبين من الشافعية والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله بأكل الحشيش، وهو المسمى بورق القنب لفتواهم بحرمته بعد أن اختلفوا فيها. فأفتى المزني بحرمتها وأفتى أسد بن عمرو

بحلها، لأن المتقدمين لم يتكلموا فيها بشيء لعدم ظهور شأنها فيهم فلما ظهر من أمرها من الفساد كثير وفشا عاد مشايخ المذهبين إلى تحريمها. وأفتوا بوقوع الطلاق ممن زال عقله بها. اهـ. (قوله أو أفيون أو بنج) الأفيون: ما يخرج من الخشخاش. البنج: بالفتح نبت منبت. وصرح في البدائع وغيرها بعدم وقوع الطلاق بأكله معللا بأن زوال عقله لم يكن بسبب هو معصية. والحق التفصيل، وهو إن كان للتداوي لم يقع لعدم المعصية، وإن للهو وإدخال الآفة قصدا فينبغي أن لا يتردد في الوقوع.

وفي تصحيح القدوري عن الجواهر: وفي هذا الزمان إذا سكر من البنج والأفيون يقع زجرا، وعليه الفتوى، وتمامه في النهر (قوله زجرا) أشار به إلى التفصيل المذكور، فإنه إذا كان للتداوي لا يزجر عنه لعدم قصد المعصية ط (١٢٨-٩)

مطلب في طلاق المدهوش

مدہوش کی طلاق کا حکم

تنویر الابصار میں علامہ تمرتاشیؒ فرماتے ہیں کہ مدہوش کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

مطلب کے تحت اوّلاً علامہ شامیؒ نے مدہوش کے بارے میں لغوی تحقیق ذکر کی ہے۔

(۱) مدہوش کی لغوی تحقیق: قاموس میں 'دَہِش'، 'فَرِحَ' کی طرح کسرہ کے ساتھ ہے اور علامہ حصکفیؒ نے مدہوش کا معنیٰ 'تحیر' ذکر کیا ہے اور اسی پر اکتفاء کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے بعد قاموس میں فرمایا ہے کہ 'أو ذهب عقله من ذهل أو وَلَهٍ' یعنی تحیر وشدتِ غم سے عقل کا زائل ہوجانا۔ بلکہ 'المصباح المنیر' میں تحیر کے بجائے اسی پر اکتفاء کیا اور لکھا ہے: **دهش دهشًا من باب تعب، ذهب عقله حياءً أو خوفاً**، یعنی حیاء یا خوف کی وجہ سے کسی کی عقل زائل ہوجائے۔ یہاں یہی

مراد ہے، اسی وجہ سے مدہوش کو 'بحر الرائق' میں مجنون میں شمار کیا ہے۔ اور 'فتاوی خیریۃ' میں ہے کہ مدہوش کی تفسیر تحیر سے کرنا غلط ہے۔ اس لئے کہ تحیر سے عقل کا زائل ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ تحیر معاملہ میں تردد کا نام ہے۔ اس سلسلے میں فتاوی خیریۃ میں ایک سوال و جواب نظم کی شکل میں ہے۔ سائل نے شعر میں سوال کیا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو قاضی کی مجلس میں تین طلاقیں دیں جب کہ وہ آدمی غیظ وغضب کے بسبب مدہوش تھا تو علامہ رملی نے بھی شعر سے جواب دیا کہ مدہوش ہونا جنون کی ایک قسم ہے، لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر مدہوش ہونا اس کی عادت ہو یعنی کم سے کم ایک دفعہ اس شخص کا مدہوش ہونا سب کو معلوم ہو تو دوسری مرتبہ طلاق کے واقعہ میں وہ مدہوش ہونے کا دعوی کرے تو بدون دلیل بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے آگے معتوہ، مدہوش، غضبان وغیرہ کے احوال اور ان کی طلاق کے متعلق تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ اور بحث کے دوران انہوں نے ایک سے زائد بار یہ فرمایا ہے کہ '**والذی یظھر لی أن کلامن المدھوش و الغضبان لا یلزم فیه الخ**۔ یعنی میرے سامنے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مدہوش اور غضبان میں یہ لازم نہیں آتا کہ جو وہ کہہ رہے ہو وہ اسے سمجھتے نہ ہو؛ بلکہ غلبۂ ہذیان اور جد وہزل کے اختلاط پائے جانے پر ہی اسے مدہوش کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ سکران میں مفتی بہ قول یہی ہے جو ماقبل میں گزر چکا۔ نیز آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ **فالذی ینبغی التعویل علیه في المدھوش و نحوہ الخ** یعنی مدہوش وغیرہ میں جس پر بھروسہ کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ غیر عادی افعال میں غلبۂ خلل پر حکم کا دارومدار رکھا جائے اور ایسا ہی حکم اس آدمی کا ہوگا جس کی عقل بوڑھاپے یا بیماری یا اچانک آنے والی مصیبت کی وجہ سے مختل ہوگئی ہو؛ یعنی جب تک ایسے شخص کے اقوال وافعال میں غلبۂ خلل طاری ہے اس

کے اقوال علم وقصد کے باوجود معتبر نہ ہوں گے، اس لئے کہ یہ معرفت وارادہ ادراکِ صحیح سے حاصل نہ ہونے کی بناء پر غیر معتبر ہے۔ جیسا کہ صبی عاقل میں معرفت معتبر نہیں ہے

(والمدهوش) فتح. وفي القاموس: دهش الرجل تحير ودهش بالبناء للمفعول فهو مدهوش وأدهشه الله

مطلب في طلاق المدهوش

(قوله وفي القاموس دهش) أي بالكسر كفرح. ثم إن اقتصاره على ذكر التحير غير صحيح، فإنه في القاموس قال بعده أو: ذهب عقله من ذهل أو وله بل اقتصر على هذا في المصباح، فقال دهش دهشا من باب تعب، ذهب عقله حياء أو خوفا اهـ وهذا هو المراد هنا، ولذا جعله في البحر داخلا في المجنون.

وقال في الخيرية: غلط من فسره هنا بالتحير، إذ لا يلزم من التحير وهو التردد في الأمر ذهاب العقل. وسئل نظما فيمن طلق زوجته ثلاثا في مجلس القاضي وهو مغتاظ مدهوش، أجاب نظما أيضا بأن الدهش من أقسام الجنون فلا يقع، وإذا كان يعتاده بأن عرف منه الدهش مرة يصدق بلا برهان. اهـ. (۱۴۳، ۱۴۲-۹)

مطلب اعتبار عدد الطلاق بالنساء

عورت کے مطابق طلاق کا اعتبار ہوگا

علامہ تمرتاشیؒ تنویر الابصار میں فرماتے ہیں کہ طلاق کے عدد کا اعتبار عورتوں کے حوالہ سے ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مردوں کے حوالہ سے ہوگا۔ لہٰذا آزاد عورت کی طلاق تین ہیں اور باندی کی طلاق دو ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کا فرمان: طلاق الأمة ثنتان و عدتها حيضتان'' سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طلاق میں عدد کا اعتبار عورتوں کے حوالہ سے ہوگا۔ اس روایت کو امام ابوداؤدؒ، امام ترمذیؒ، ابن ماجہ اور دارقطنی نے حضرت

عائشہؓ سے مرفوعًا ذکر کی ہے۔ اور امام ترمذیؒ نے 'حدیث غریب' فرمایا ہے اور اہل علم کے نزدیک صحابۂ کرامؓ وغیرہ سے اس پر عمل ثابت ہے۔

اور 'دارقطنی' میں مذکور ہے کہ علامہ قاسم اور علامہ سالم نے فرمایا کہ مسلمانوں کا اسی پر عمل ہے۔ اور اس بارے میں مکمل تفصیلات فتح القدیر میں مذکور ہے۔ اور اس بات کی بھی وضاحت کی ہے کہ اگر یہ حدیث صحیح نہیں تو حسن ضرور ہے۔

آگے علامہ حصکفیؒ نے 'مطلقاً' کی قید ذکر فرمائی ہے جو آزاد عورت یا باندی دونوں کو شامل ہے، یعنی آزاد عورت یا باندی آزاد مرد کے نکاح میں ہو یا غلام کے نکاح میں ہو، طلاق میں عدد کا اعتبار عورتوں کے حوالہ سے ہوگا۔

(واعتبار عدده بالنساء) وعند الشافعي بالرجال (فطلاق حرة ثلاث، وطلاق أمة ثنتان) مطلقا.

مطلب اعتبار عدد الطلاق بالنساء

(قوله واعتبار عدده بالنساء) لقوله - صلى الله عليه وسلم - »طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان« رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة ترفعه. وقال الترمذي: حديث غريب؛ والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وغيرهم. وفي الدارقطني قال القاسم وسالم: عمل به المسلمون وتمامه في الفتح؛ وحقق أنه إن لم يكن صحيحا فهو حسن. (قوله مطلقا) راجع إلى الحرة والأمة أي سواء كانت الحرة أو الأمة تحت حر أو عبد ط. (۱۴۸-۹)

مطلب في الطلاق بالكتابة

تحریری طلاق کا حکم

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مرد نے اگر طلاق تختہ وغیرہ ٹھوس چیز پر صاف و

ظاہر انداز میں لکھی تو نیت ہونے کی صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔اور ایک قول یہ بھی ہے کہ نیت ہو یا نہ ہو مطلقاً طلاق واقع ہوجائے گی۔اور اگر طلاق کے الفاظ پانی جیسی چیز پر لکھے تو مطلقاً طلاق واقع نہ ہوگی۔اور اگر خط وخطابت کے طریقہ پر طلاق لکھی جیسے کہ مرد نے لکھا کہ اے فلانی جب تیرے پاس خط آئے تو تو طلاق والی ہے تو خط کے پہنچتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ 'جوہرۃ النیرۃ' میں مذکور ہے۔

اس مطلب میں علامہ علامہ شامیؒ نے طلاق بالکتابۃ کا حکم بیان قدرے تفصیل سے ذکر فرمایا ہے۔ چوں کہ اس کا ماحصل قاموس الفقہ میں عمدہ طریقہ سے مذکور ہے،اس لیے یہاں پر وہی ذکر کردیا جاتا ہے۔

جس طرح کلماتِ طلاق زبان سے ادا کرنے کی وجہ سے طلاق واقع ہوجاتی ہے اسی طرح تحریر سے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے،وہ تحریر جو کسی ٹھوس چیز: کاغذ، دیوار یا زمین وغیرہ پر لکھی جائے،فقہ کی اصطلاح میں اسکو 'کتابت مستبینہ' کہتے ہیں۔

دوسری قسم کی تحریر وہ ہے جس کو سمجھنا اور پڑھنا ممکن نہ ہو یعنی وہ ایسی چیز پر لکھی جائے جس میں ٹھہراؤ نہ ہو۔جیسے ہوا اور پانی پر لکھنا۔اس کو کتابت غیر مستبینہ کہتے ہیں تو ایسی تحریریں بے اثر ہیں اور ان کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

پھر 'کتابت مستبینہ' یا قابل فہم تحریر دو طرح کی ہوسکتی ہیں، ایک وہ جس پر باضابطہ طلاق نامہ کا عنوان دیا گیا ہو ایسی تحریر کو فقہاء 'مرسومہ' سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس تحریر کی وجہ سے اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی چاہے اس کی نیت طلاق دینے کی ہو یا نہ ہو۔اور اگر وہ تحریر جو باضابطہ طلاق نامہ کے مضمون وعنوان وغیرہ پر مشتمل نہ ہو اس کو 'غیر مرسومہ' کہا جاتا ہے جیسے لکھا گیا 'طلاق دیا' یا صرف لفظ 'طلاق' لکھا تو ایسی صورت میں لکھنے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا،اگر اس کی نیت طلاق دینے کی

ہوتو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر تحریرِ طلاق میں یوں لکھا: 'تم کو طلاق' تو لکھنے کے وقت ہی طلاق پڑ گئی اور اسی وقت سے عدت گزر یگی اور اگر لکھا کہ جب یہ تحریر تم تک پہنچے تب تم پر طلاق تو جب تحریر پہنچے تب طلاق واقع ہوگی۔ اگر یہ تحریر اس کے پاس پہنچے اس سے پہلے ضائع ہوجائے یا کردی جائے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

كتب الطلاق، وإن مستبينا على نحو لوح وقع إن نوى، وقيل مطلقا، ولو على نحو الماء فلا مطلقا. ولو كتب على وجه الرسالة والخطاب، كأن يكتب يا فلانة: إذاأتاك كتابي هذافأنت طالق طلقت بوصول الكتاب جوهرة. (۱۵۰-۹)

مطلب سن بوش يقع به الرجعي

سن بوش کے الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی

علامہ تمر تاشیؒ تنویر الابصار میں فرماتے ہیں کہ صریح ایسے الفاظِ طلاق کو کہتے ہیں جو طلاق میں ہی استعمال ہوا گرچہ فارسی زبان میں ہو۔

اسی حکم کی بنیاد پر بنا کر علامہ شامی نے ترکی الفاظ 'سن بوش' کا حکم بیان فرمایا ہے کہ اس کے معنیٰ 'أنت طالق' ہوتے ہیں، اس لیے رجعی واقع ہوگی۔

علامہ حصکفیؒ کے قول 'ولو بالفارسیۃ' کے ضمن میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عربی کے علاوہ کسی بھی دوسری زبان کا لفظ، جو طلاق میں ہی استعمال ہو، وہ صریح ہوگا اور بغیر نیت کے بھی طلاق واقع ہوجائے گی۔ اسی طرح غیر عربی کا جو لفظ طلاق اور غیر طلاق دونوں جگہ استعمال ہو تو تمام احکام میں اس کا حکم عربی کنایات کا ہوگا۔ جیسا کہ 'البحر الرائق' میں مذکور ہے۔

اور 'علامہ خیر رملی' کے حاشیہ میں جامع الفصولین سے روایت مروی ہے کہ مرد نے فارسی زبان میں کوئی بات ذکر کی جس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایسا کیا تو

کلمۂ شرع میرے اور تیرے درمیان جاری ہوجائیگا تو یہ طلاق معلق ہوگی، کیوں کہ اس کا عرفی معنی یہ طلاق معلق ہے؛ لیکن علامہ شامیؒ قلتُ کہہ کر فرماتے ہیں کہ 'نور العین في اصلاح جامع الفصولین' میں مذکور ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ یمین صحیح نہ ہو، اس لئے کہ 'بزازیہ' کی 'کتاب الفاظ الکفر' میں مسئلہ مذکور ہے کہ شروان شہر کے اطراف کے دیہاتوں میں مشہور ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو یوں کہے: **جعلت کلما یا علیّ کلما** تو یہ تین معلق طلاق ہے، مگر یہ باطل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعلیق طلاق میں ایسے عرفی معنی کا اعتبار نہیں۔ اور **إن فعل کذا تجری کلمة الشرع بینی و بینک** سے بھی تعلیق طلاق نہ ہوگی۔

(صريحه مالم يستعمل إلا فيه) ولو بالفارسية

مطلب سن بوش يقع به الرجعي

(قوله ولو بالفارسية) فما لا يستعمل فيها إلا في الطلاق فهو صريح يقع بلا نية، وما استعمل فيها استعمال الطلاق وغيره فحكمه حكم كنايات العربية في جميع الأحكام بحر. وفي حاشية للخير الرملي عن جامع الفصولين أنه ذكر كلاما بالفارسية معناه إن فعل كذا تجري كلمة الشرع بيني وبينك ينبغي أن يصح اليمين على الطلاق لأنه متعارف بينهم فيه. اهـ. قلت: لكن قال في [نور العين] الظاهر أنه لا يصح اليمين لما في البزازية من كتاب ألفاظ الكفر: إنه قد اشتهر في رساتيق شروان أن من قال جعلت كلما أو علي كلما أنه طلاق ثلاث معلق، وهذا باطل ومن هذيانات العوام اهـ فتأمل. (۱۵۳-۹)

مطلب من الصريح الألفاظ المصحفة

طلاقِ صریح کے تصحیف شدہ الفاظ کا حکم

علامہ تمرتاشی تنویر الابصار میں فرماتے ہیں کہ الفاظِ صریح اور ان کے ہم معنی

صریح الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔اور علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں طلاق کے الفاظ صریحہ میں الفاظِ محرفہ بھی داخل ہوں گے، جیسے طلاغ، تلاغ، طلاک، تلاک یا ط ل ق۔

اس مطلب میں ایسے ہی الفاظ مصحفہ کا حکم بیان کرنا مقصود ہے۔

علامہ شامیؒ نے سب سے پہلے طلاغ اور تلاغ کے بارے میں بحث فرمائی ہے اور اس کے ضمن میں طلاک اور تلاک کو بھی ذکر کیا ہے اور اس کے بعد حروف تہجی کی شکل یعنی ط ل ق کو ذکر کیا ہے، مگر چونکہ یہ صورت طلاق صریح رجعی کی نہیں اور بائن کی ہے۔اور الفاظ مصحفہ کی بھی نہیں اس لیے اس کو ہم نے شامل نہیں کیا۔

'بحر الرائق' میں مذکور ہے کہ الفاظِ مصحفہ پانچ ہیں اور بحر الرائق میں لفظ تلاق کا بھی اضافہ کیا ہے۔اور 'نھر' میں قاف کی جگہ ''لام'' کا اضافہ کیا ہے یعنی طلال۔

علامہ طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ اجمالا اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ لفظ طلاق میں ''فاء'' کلمہ یا تو 'طاء' ہو یا ''تاء'' ہو جیسے طلاق، تلاق، اور ''لام'' کلمہ یا تو قاف ہوگا جیسے طلاق، تلاق یا لام کلمہ ''عین'' ہوگا جیسے طلاع، تلاع، یا ''غین'' ہوگا جیسے طلاغ، تلاغ، یا ''کاف'' ہوگا جیسے طلاک، تلاک، یا ''لام'' ہوگا جیسے طلال، تلال۔اس طرح یہ دس ہوئے۔دو کو پانچ میں ضرب دیں گے تو دس ہوں گے، جن میں نو تصحیف شدہ ہیں سوائے طاء مع القاف یعنی طلاق کے۔

مطلب من الصريح الألفاظ المصحفة

(قوله ويدخل نحو طلاغ وتلاغ إلخ) أي بالغين المعجمة. قال في البحر: ومنه الألفاظ المصحفة وهي خمسة فزاد على ما هنا تلاق. وزاد في النهر إبدال القاف لاما. قال ط: وينبغي أن يقال إن فاء الكلمة إما طاء أو تاء واللام إما قاف أو عين أو غين أو كاف أو لام واثنان في خمسة بعشرة تسعة منها مصحفة، وهي ما عدا الطاء مع القاف اهـ. (١٥٨-٩)

مطلب: الصريح نوعان: رجعي وبائن

طلاق صریح کی قسمیں ہیں؛ رجعی اور بائن۔

باب الصریح کی ابتداء میں درمع التنویر میں طلاق صریح کی تعریف اور حکم کو ذکر فرمایا ہے، صریح کی تعریف یہ ہے کہ ایسے الفاظ سے طلاق دی جائے جو فقط طلاق کے لئے مستعمل ہو اور حکم اس کا یہ ہے کہ اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ،اگر چہ طلاق کی نیت نہ ہو، یا اس کے برخلاف (ایک سے زائد یا بینونت) کی نیت ہو۔ (درمع التنویر کی بات پوری ہوئی)

اس عبارت میں طلاق صریح کا حکم طلاق رجعی کا مذکور ہے، اس مناسبت سے ایک خاص مسئلے کی طرف تنبیہ کرنے کے لیے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ طلاق صریح کبھی بائنہ بھی ہوتی ہے، صریح سے طلاق رجعی ہی واقع ہو یہ متعین نہیں۔ اور بدائع وغیرہ کی عبارت سے اس حکم کو یہاں ذکر فرمایا ہے۔

بہر حال صریح کی دو قسمیں ہیں: (۱) صریح رجعی (۲) صریح بائن۔ بقول علامہ شامیؒ کوئی بھی طلاق رجعی اس صورت میں ہوگی، جب کہ اس طلاق کو رجعت سے پھیر کر بائن بنانے والا کوئی لفظ قرینہ وغیرہ موجود نہ ہو۔

بدائع میں مذکور ہے کہ صریح کی دو قسمیں ہیں: (۱) صریح رجعی (۲) صریح بائن۔

(۱) صریح رجعی:

حقیقی دخول کے بعد حروف طلاق سے ہو اور عوض سے خالی ہو۔ اور تین کا عدد کا نہ صراحتاً اور نہ اشارۃً ذکر ہو۔ اور ایسی کوئی صفت سے متصف نہ ہو جو بینونۃ کو واضح کرے یا حرف عطف کے بغیر اس پر دلالت کرے اور بینونۃ پر دلالت کرنے والے

عدد یا صفت کے ساتھ تشبیہ نہ دی گئی ہو؛ ان تمام قیودات کے ساتھ یہ صریح رجعی کہلائے گی۔

(۲) صریح بائن: صریح بائن، صریح رجعی کے برعکس ہے اور یہ وہ طلاق ہے جو حروف ابانت سے ہو یا حروف طلاق کے ساتھ مگر حقیقی دخول سے پہلے ہو، یا حقیقی دخول کے بعد ہو اور تین کے عدد کے ساتھ صراحتاً یا اشارۃً متصل ہو۔ یا بینونۃ کو واضح کرنے والی صفت سے متصف ہو یا وہ صفت حرف عطف کے بغیر بینونۃ پر دلالت کرے یا بینونۃ پر دلالت کرنے والے عدد یا صفت سے تشبیہ دی گئی ہو۔ ان تمام قیودات کے ساتھ یہ صریح بائن شمار ہوگی۔

صریح رجعی میں مذکور قیودات سے جن صورتوں سے احتراز کیا گیا ہے (یا صریح بائن میں بینونۃ کے لیے جن قیودات کو ضروری قرار دیا گیا ہے) ان کی مثالیں باب کے اخیر میں ذکر فرمائی ہیں۔

پس اگر طلاق حروف ابانت سے ہو مثلاً: أنت بائن یا طلاق دخولِ حقیقی سے پہلے ہو یا طلاق بعد الدخول بالعوض ہو یا صراحتاً ثلاث کے عدد سے متصل ہو مثلاً أنت طالق ثلاثاً یا اشارۃً ثلاث سے مقرون ہو مثلاً: أنت طالق هكذا کہ کر انگلیوں سے اشارہ کرے یا بغیر حرف عطف کے صفت بینونت یا بینونت پر دال لفظ سے معطوف ہو جیسے أنت طالق بائن۔

یا بینونت پر دلالت کرنے والے عدد سے تشبیہ دی گئی ہو۔ مثلاً أنت طالق کألف یا طلاق کو بینونت پر دلالت کرنے والی صفت سے تشبیہ دی گئی ہو جیسے أنت طالق تطليقة طويلة۔

صاحب فتح القدیر کا کہنا ہے کہ جن الفاظ سے بائن واقع ہو وہ طلاق صریح

میں داخل ہی نہیں، لہٰذا اس سے احتراز کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ بحر الرائق میں بدائع کی بات کو ہی ظاہر و درست کہا گیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ طلاق صریح کی تعریف میں دونوں شامل ہوتی ہیں۔ چنانچہ 'نہر' میں مذکور ہے کہ طلاق صریح قبل الدخول ہو یا مال کے عوض ہو تو ہر ایک کے نزدیک اس سے بائن واقع ہوتی ہے اور کوئی بھی اس کو طلاقِ کنایہ نہیں کہتا ورنہ تو اس میں نیت یا دلالت حال کی ضرورت ہوتی، حالانکہ ہر ایک کے نزدیک طلاق بدونِ نیت واقع ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ طلاق بائن صریح کی ہی قسم ہے۔

مطلب الصريح نوعان رجعي وبائن

(قوله رجعية) أي عند عدم ما يجعل بائنا. ففي البدائع أن الصريح نوعان: صريح رجعي، وصريح بائن. فالأول أن يكون بحروف الطلاق بعد الدخول حقيقة غير مقرون بعوض ولا بعدد الثلاث لا نصا ولا إشارة ولا موصوف بصفة تنبئ عن البينونة أو تدل عليها من غير حرف العطف ولا مشبه بعدد أو صفة تدل عليها. وأما الثاني فبخلافه، وهو أن يكون بحروف الإبانة بحروف الطلاق، لكن قبل الدخول حقيقة أو بعده، لكن مقرونا بعدد الثلاث نصا أو إشارة أو موصوفا بصفة تنبئ عن البينونة أو تدل عليها من غير حرف العطف، أو مشبها بعدد أو صفة تدل عليها. اهـ. ويعلم محترز القيود مما يذكره المصنف آخر الباب من وقوع الثلاث في أنت هكذا مشيرا بأصابعه. ووقوع البائن في أنت طالق بائن بخلاف وبائن وبأنت طالق كألف أو تطليقة طويلة واختار في الفتح أن القسم الثاني ليس من الصريح، فلا حاجة لاحترازعنه. واستظهر في البحر ما في البدائع معللا بأن حد الصريح يشمل الكل. قال في النهر: للقطع بأنه قبل الدخول أو على مال ونحوه ذلك ليس كناية، وإلا لاحتاج إلى النية أو دلالة الحال، فتعين أن يكون صريحا إذ لا واسطة بينهما. اهـ. (٩-١٦١)

مطلب في قول 'البحر' أن الصريح يحتاج في وقوعه ديانةً إلى النية

طلاقِ صریح میں نیت ضروری نہیں۔

باب الصریح کی ابتداء میں درمع التنویر میں طلاق صریح کی تعریف اور حکم کو ذکر فرمایا ہے۔صریح کی تعریف یہ ہے کہ ایسے الفاظ سے طلاق دی جائے جو فقط طلاق کے لئے مستعمل ہوں اور حکم اس کا یہ ہے کہ اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، اگر چہ طلاق کی نیت نہ ہو یا اس کے برخلاف (ایک سے زائد یا بینونت) کی نیت ہو۔

اس تعریف کے مطابق طلاق صریح کا حکم یہ ہوا کہ بدونِ نیت بھی طلاق واقع ہوجائے گی جب کہ صاحب بحر نے بعض جزئیات سے استدلال کرتے ہوئے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ طلاق صریح سے بدونِ نیت طلاق واقع ہونے کا حکم فقط قضاءً ہے جبکہ دیانۃً طلاق صریح میں بھی نیت ضروری ہے، بدون نیت دیانۃً طلاق واقع نہ ہوگی۔

چوں کہ صاحب بحر نے الفاظِ صریحہ کا حکم قضاءاًاور دیانۃً الگ الگ بیان کیا ہے، جبکہ درمع التنویر میں اس طرح کا فرق نہیں اور حکم مطلق ہے یعنی لفظ صریح سے بدون نیت قضاءاًاور دیانۃً دونوں طرح طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے علامہ شامیؒ اس مطلب کے عنوان سے صاحب بحر کے بیان کردہ حکم اور قاعدہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ کے قول أو لم ينو شيئا کی وجہ ماقبل میں گزر چکی کہ صریح طلاق نیت کی محتاج نہیں ہوتی؛ لیکن طلاق کے قضاءً و دیانۃً وقوع کے لئے ضروری ہے کہ طلاق کو عورت کی طرف منسوب کرنے کا قصد ہو۔ان الفاظ کے معنی کو جانتا ہو اور ان الفاظ کو دوسرے ایسے معنی کی طرف نہ پھیر دے جس کا لفظِ طلاق میں احتمال ہے جیسا کہ 'فتح القدیر' میں مذکور ہے اور 'نھر' میں اس کو محقق بھی کیا ہے۔

مذکورہ شرائط کے اعتبار سے جن صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی وہ درج ذیل ہیں:

(۱) اگر عورت کی موجودگی میں مسائل طلاق کے متعلق تکرار ہورہی ہے یا کتاب سے نقل کرتے ہوئے 'امرأتی طالق' تلفظ کے ساتھ لکھا یا دوسرے کے طلاق کے الفاظ کو بیان کیا تو جب تک اپنی بیوی کا قصد نہ ہو بالکل طلاق واقع نہ ہوگی نہ قضاءً اور نہ دیانۃً۔

(۲) اگر عورت نے خاوند کو لفظ طلاق کی تلقین کی اور مرد نے وہ لفظ کہہ دیا جبکہ وہ معنی نہیں جانتا تھا تو اصلاً طلاق واقع نہ ہوگی اسی پر مشائخ اوزجند کا فتوی ہے تاکہ تلبیس سے بچا جا سکے۔ اور دوسرے علماء نے صرف قضاءً وقوع طلاق کا فتوی دیا ہے۔

(۳) مرد کہنا چاہتا تھا اپنی بیوی کو 'أنت حائض' اور منہ سے نکل گیا 'انت طالق'' تو فقط قضاءً طلاق واقع ہوگی۔

(۴) مرد نے أنت طالق سے پھندے یا کسی وعدے یا پابندی وغیرہ سے آزادی کی نیت کی تو یہاں بھی صرف قضاءً طلاق واقع ہوجائے گی۔ البتہ ھازل (مزاح کے طور پر طلاق دینے والے) کی طلاق دیانۃً وقضاءً واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے سبب کو سبب جان کر اس کا قصد کیا ہے، لہٰذا شریعت کا حکم اس پر لاگو ہوگا، چاہے نیت کرے یا نہ کرے، جیسا کہ ماقبل میں آچکا۔

ان تمام مسائل سے واضح ہوتا ہے کہ بحر اور اشباہ میں جو یہ مذکور ہے کہ فقہاء کا قاعدہ **أن الصحیح لایحتاج إلی النیۃ''** فقط قضاءً سے متعلق ہے، دیانۃً تو اس میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے صحیح نہیں ہے۔

آگے علامہ شامیؒ **أخذاً من قولھم** سے ان جزئیات کو ذکر فرماتے ہیں جن

سے صاحب بحر اور صاحب اشباہ نے استدلال کیا ہے اور پھر ان جزئیات سے ان کے استدلال کی تردید بھی ذکر کریں گے۔ وہ دو مسئلے درج ذیل ہیں:

(۱) مرد نے طلاق سے کسی وعدے یا پابندی وغیرہ سے آزادی کی نیت کی تو یہاں صرف قضاءً طلاق واقع ہوگی دیانۃً طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے طلاق کی نیت نہیں کی۔

(۲) اسی طرح مرد کہنا چاہتا تھا أنت حائض' اور منہ سے سبقت لسانی کے طور پر ''أنت طالق'' نکل گیا تو یہاں بھی نیت نہ ہونے کی بناء پر صرف قضاءً طلاق واقع ہوگی دیانۃ طلاق نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں سے ان حضرات کا استدلال محل نظر ہے؛ کیوں کہ پہلی صورت یعنی وعدے یا پابندی سے آزاد کرنے میں دیانۃً طلاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ لفظ کو اس کے محتمل معنی کی طرف پھیر دیا گیا ہے جبکہ دوسری صورت (سبقت لسانی کے طور پر أنت طالق کہنے) میں لفظ طلاق کا قصد نہیں تھا۔ ان دونوں مسئلوں سے جو شرط لازم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ دیانۃً طلاق کے وقوع میں لفظ طلاق کا قصد شرط ہے اور تاویل صحیح کا نہ ہونا شرط ہے۔

نیت کا شرط ہونا ان جزئیات سے ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص لفظ طلاق بول کر عمل سے آزاد کرنے کی نیت کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور دیانۃً بھی طلاق واقع ہوجائے گی، کیوں کہ وہ معنیٰ محتمل نہیں ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ پس اس صورت میں بدون نیت طلاق واقع ہوجاتی ہے اسی طرح ہزل میں بھی بدون نیت طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

مطلب في قول البحر: إن الصريح يحتاج في وقوعه ديانة إلى النية

(قوله أو لم ينو شيئا) لما مر أن الصريح لا يحتاج إلى النية، ولكن لا بد في وقوعه قضاء وديانة من قصد إضافة لفظ الطلاق إليها عالما بمعناه ولم يصرفه إلى ما يحتمله كما أفاده في الفتح، وحققه في النهر، احترازا عما لو كرر مسائل الطلاق بحضرتها، أو كتب ناقلا من كتاب امرأتي طالق مع التلفظ، أو حكى يمين غيره فإنه لا يقع أصلا ما لم يقصد زوجته، وعما لو لقنته لفظ الطلاق فتلفظ به غير عالم بمعناه فلا يقع أصلا على ما أفتى به مشايخ أوزجند صيانة عن التلبيس وغيرهم من الوقوع قضاء فقط. وعما لو سبق لسانه من قول أنت حائض مثلا إلى أنت طالق فإنه يقع قضاء فقط، وعما لو نوى بأنت طالق الطلاق من وثاق فإنه قضاء فقط أيضا. وأما الهازل فيقع طلاقه قضاء وديانة لأنه قصد السبب عالما بأنه سبب فرتب الشرع حكمه عليه أراده أو لم يرده كما مر، وبهذا ظهر عدم صحة ما في البحر والأشباه من أن قولهم إن الصريح لا يحتاج إلى النية إنما هو القضاء. أما في الديانة فمحتاج إليها أخذا من قولهم: ولو نوى الطلاق عن وثاق أو سبق لسانه إلى لفظ الطلاق يقع قضاء فقط أي لا ديانة لأنه لم ينوه. وفيه نظر لأن عدم وقوعه ديانة في الأول لأنه صرف اللفظ إلى ما يحتمله، وفي الثاني لعدم قصد اللفظ، واللازم من هذا أنه يشترط في وقوعه ديانة قصد اللفظ وعدم التأويل الصحيح. أما اشتراط نية الطلاق فلا بدليل أنه لو نوى الطلاق عن العمل لا يصدق ويقع ديانة أيضا كما يأتي مع أنه لم ينو معنى الطلاق وكذا لو طلق هازلا. (٦٣١-٩)

مطلب في قولهم عليّ الطلاق عليّ الحرام

عليّ الطلاق اور عليّ الحرام کے الفاظ کا حکم

درمع التنویر میں طلاق صریح کے کچھ وہ الفاظ ذکر کیے ہیں جو عرف کے سبب طلاق کے معنی میں مستعمل ہیں اور صریح ہونے کے سبب ان میں نیت کی ضرورت نہیں ہے جیسے کہ: الطلاق يلزمني، الحرام يلزمني، علي الطلاق، علي الحرام؛ یہ

الفاظ کس طرح صریح کے حکم میں ہیں اور ان کا کیا حکم ہے اس کی وضاحت اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے فرمائی ہے۔

اوّلاً تمہید کے طور پر یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ عرف کے اعتبار سے ان الفاظ کا طلاق میں استعمال اور صریح ہونا یعنی بدون نیت وقوع طلاق کا حکم تعلیق اور حلف کی صورت میں ہے۔ طلاق تنجیزی یا انشاء طلاق میں یہ الفاظ عرف میں مستعمل نہیں۔ لہٰذا ان الفاظ سے اگر تنجیزی طلاق واقع کرنی ہو تو نیت کی ضرورت ہوگی۔ جیسا کہ بحث کے اخیر میں علامہ شامیؒ نے تفصیل سے اس بات کو بیان فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کے قول **فيقع بلا نية للعرف** کا مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ صریح کے قبیل سے ہے، نہ کہ کنایہ کے قبیل سے۔ اس لئے کہ نیت شرط نہیں ہے۔ ہاں! اتنا فرق ہے کہ لفظ حرام سے طلاق بائن واقع ہوگی؛ کیونکہ لفظ صریح سے بھی بعض اوقات طلاق بائن واقع ہوتی ہے جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا۔

مذکورہ الفاظ اس لیے صریح ہیں کہ ان الفاظ کا طلاق میں استعمال عرفِ عام بن چکا ہے۔ گویا عرف میں یہی الفاظ طلاق کے صیغے ہیں۔ اور فقط مرد حضرات ہی ان الفاظ سے تعلیق کرتے ہیں اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ صریح وہ لفظ ہے کہ عرف میں جس کا استعمال طلاق کے معنی میں غالب ہو اس طور پر کہ عرفاً طلاق ہی میں مستعمل ہو، خواہ اس کا تعلق کسی بھی لغت سے ہو۔ اور ہمارے زمانے میں عرف اسی طرح ہے، لہٰذا اس کو صریح شمار کرنا ضروری ہے جیسا کہ متأخرین نے **أنت علي حرام** میں عرف کی وجہ سے بغیر نیت کے طلاق بائن کے واقع ہونے کا فتوی دیا ہے، حالانکہ متقدمین نے صراحتاً لکھا ہے کہ **أنت علي حرام** میں حکم مرد کی نیت پر موقوف ہوگا؛ مگر چوں کہ اب یہ لفظ عرف میں طلاق کے معنی میں عام ہے، اس لیے بدونِ نیت بھی طلاق

واقع ہوجائے گی۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ کچھ ایسے الفاظ اور فقہاء کے عدم وقوع کے فتاوی کو ذکر فرماتے ہیں جن میں عدم وقوع طلاق کا سبب یہ ہے کہ وہ الفاظ عرف میں طلاق کے معنی میں عام نہیں ہے۔ مثلاً اگر مرد نے **طلاقک علي** کہا تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ عرفاً یہ لفظ طلاق کے معنی میں عام نہیں ہے۔

اور علامہ ابو السعود آفندی مفتی روم کا یہ فتوی کہ **علي الطلاق یا یلزمني الطلاق** نہ صریح ہے اور نہ کنایۃ ہے، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ان کے زمانہ میں یہ الفاظ طلاق کے معنی میں متعارف نہ تھے۔ چنانچہ مصنف علامہ تمرتاشی اپنی شرح **منح الغفار** میں فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عرفاً طلاق کے لیے استعمال عام ہو چکا ہے۔ لوگ اس کے علاوہ طلاق کے صیغوں کو جانتے ہی نہیں، پس نیت کے بغیر بھی طلاق کے وقوع پر فتوی دینا واجب ہے، جیسا کہ **الحرام یلزمني** اور **عليَّ الحرام** کے جملوں میں حکم ہے۔ اور جن علماء نے عرف کی وجہ سے طلاق کے وقوع کی تصریح کی ہے ان میں 'شیخ قاسم' ہے جنھوں نے اپنی کتاب 'تصحیح' میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور علامہ ابو السعود کا فتوی اس امر پر مبنی ہے کہ ان کے علاقہ میں یہ لفظ طلاق میں اصلاً مستعمل نہیں تھا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'شیخ قاسم' نے جو حکم ذکر کیا ہے، ان سے قبل ان کے شیخ محقق 'ابن ہمام' فتح القدیر میں تحریر کر چکے ہیں اور صاحب بحر اور صاحب نہر نے بھی اسی کو ذکر کیا ہے۔ میرے شیخ 'علامہ عبد الغنی نابلسی' کا بھی اس مسئلہ سے متعلق ایک رسالہ ہے۔ جو **رفع الانغلاق فی عليّ الطلاق**' سے موسوم ہے جس میں انہوں نے مذاہب ثلاثہ کے علماء سے طلاق کے وقوع کو نقل کیا ہے۔

اس کے بعد آگے تنبیہ کے عنوان سے اوّلاً علامہ شامیؒ نے فتح القدیر، بزازیہ وغیرہ کے حوالہ سے مسئلہ مذکور اور دیگر الفاظ کے متعلق بحث کر کے اپنے مدعا کو مدلل فرمایا ہے اور اخیر میں نہر کے حوالہ سے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ "**عليّ الطلاق**" یا "**الطلاق یلزمنی**" یا "**الحرام یلزمنی**" اور ان الفاظ کے ساتھ آگے "**لا أفعل کذا**" یعنی "میں نہیں کرونگا" نہ کہے تو اس سلسلہ میں صاحب نہر فرماتے ہیں کہ علماء کے کلام میں اس کا حکم مجھے نظر نہیں آیا یعنی مذکورہ تفصیل بطور شرط وحلف ان الفاظ سے طلاق واقع ہونے سے متعلق تھی۔ پس یہ الفاظ صریح ہیں اور محلوف علیہ یا مشروط فعل پائے جانے کی صورت میں ان سے طلاق صریح واقع ہوگی۔ البتہ بدون شرط وحلف فقط ان الفاظِ طلاق کے ذکر سے طلاق تنجیزی واقع ہوگی یا نہیں؟ اس کا حکم بقول صاحب نہر ان کی نظر سے نہیں گزرا۔ اور 'حواشی مسکین' میں ہے کہ ہمارے شیخ نے علامہ سروجی کی تالیف 'الغایۃ' میں اس کی تصریح دیکھی ہے جو 'المغنی' کی جانب منسوب ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ '**الطلاق یلزمنی**' یا '**لازم لی**' یہ صریح ہے اس لئے کہ جس کی طلاق واقع ہوچکی ہوتی ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ **لزمه الطلاق** اور یہی حکم '**علي الطلاق**' کا بھی ہے۔ اور سید حموی نے 'الغایۃ' کے حوالہ سے 'الجواھر' کی جانب منسوب یہ کلام نقل کیا ہے کہ "**الطلاق لی لازم**" سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجاتی ہے، حواشی مسکین اور سید حموی کے کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ "**الطلاق یلزمنی**" "**الحرام یلزمنی**" کے الفاظ سے تنجیزی طلاق بھی واقع ہوجائیگی۔

مگر علامہ شامیؒ اس سے متفق نہیں؛ اس لیے آگے '**قلتُ**' کہہ کر فرماتے ہیں کہ یہ احتمال موجود ہے کہ 'الغایۃ' میں بھی وہی صورت مراد ہو جب محلوف علیہ کو ذکر کیا جائے اس لئے کہ مدار عرف پر ہے اور عرف میں یہ الفاظ تعلیق کے ہیں۔

اور آدمی کا قول 'علي الطلاق لاأفعل كذا' یہ 'إن فعلت كذا فأنت طالق' کے قائم مقام ہے، پس جب اس نے 'لا أفعل كذا' ذکر نہ کیا تو اس کا کلام 'علي الطلاق' بغیر تعلیق کے باقی رہا۔ اور بطور طلاق اس کا استعمال صرف موضع تعلیق میں متعارف ہے، لہذا جب اس کا استعمال طلاق تنجیزی میں متعارف نہیں ہے تو یہ صریح نہ ہوا۔ پس اس سے بدون نیت فوراً طلاق واقع نہ ہوگی؛ بلکہ کنایہ کے حکم میں ہوگا۔

ومن الألفاظ المستعملة: الطلاق يلزمني، والحرام يلزمني، وعلي الطلاق، وعلي الحرام فيقع بلا نية للعرف

مطلب في قولهم عليّ الطلاق عليّ الحرام

(قوله فيقع بلا نية للعرف) أي فيكون صريحا لا كناية، بدليل عدم اشتراط النية وإن كان الواقع في لفظ الحرام البائن لأن الصريح قد يقع به البائن كما مر، لكن في وقوع البائن به بحث سنذكره في باب الكنايات، وإنما كان ما ذكره صريحا لأنه صار فاشيا في العرف في استعماله في الطلاق لا يعرفون من صيغ الطلاق غيره ولا يحلف به إلا الرجال، وقد مر أن الصريح ما غلب في العرف استعماله في الطلاق بحيث لا يستعمل عرفا إلا فيه من أي لغة كانت، وهذا في عرف زماننا كذلك فوجب اعتباره صريحا كما أفتى المتأخرون في أنت علي حرام بأنه طلاق بائن للعرف بلا نية مع أن المنصوص عليه عند المتقدمين توقفه على النية، ولا ينافي ذلك ما يأتي من أنه لو قال: طلاقك علي لم يقع لأن ذاك عند عدم غلبة العرف. وعلى هذا يحمل ما أفتى به العلامة أبو السعود أفندي مفتي الروم، ومن أن علي الطلاق أو يلزمني الطلاق ليس بصريح ولا كناية: أي لأنه لم يتعارف في زمنه. ولذا قال المصنف في منحه: أنه في ديارنا صار العرف فاشيا في استعماله في الطلاق لا يعرفون من صيغ الطلاق غيره فيجب الإفتاء به من غير نية، كما هو الحكم في الحرام يلزمني وعلي الحرام، وممن صرح بوقوع الطلاق به للتعارف الشيخ قاسم في تصحيحه، وإفتاء أبي السعود مبني على عدم استعماله في ديارهم في الطلاق

أصلا كما لا يخفى. اهـ. وما ذكره الشيخ قاسم ذكره قبله شيخه المحقق ابن الهمام في فتح القدير، وتبعه في البحر والنهر. ولسيدي عبد الغني النابلسي رسالة في ذلك سماها [رفع الانغلاق في علي الطلاق] ونقل فيها الوقوع عن بقية المذاهب الثلاثة.........

......[تنبيه] عبارة المحقق ابن الهمام في الفتح هكذا: وقد تعورف في عرفنا في الحلف: الطلاق يلزمني لا أفعل كذا يريد إن فعلته لزم الطلاق ووقع فيجب أن يجري عليهم، لأنه صار بمنزلة قوله إن فعلت فأنت طالق، وكذا تعارف أهل الأرياف الحلف بقوله علي الطلاق لا أفعل اهـ وهذا صريح في أنه تعليق في المعنى على فعل المحلوف عليه بغلبة العرف وإن لم يكن فيه أداة تعليق صريحا.....

......قال في النهر: ولو قال علي الطلاق أو الطلاق يلزمني أو الحرام ولم يقل لا أفعل كذا لم أجده في كلامهم اهـ وفي حواشي مسكين: وقد ظفر فيه شيخنا مصرحا به في كلام الغاية للسروجي معزيا إلى المغني. ونصه الطلاق يلزمني أو لازم لي صريح لأنه يقال لمن وقع طلاقه لزمه الطلاق وكذا قوله علي الطلاق اهـ. ونقل السيد الحموي عن الغاية معزيا إلى الجواهر: الطلاق لي لازم يقع بغير نية. اهـ.

قلت: لكن يحتمل أن يكون مراد الغاية ما إذا ذكر المحلوف عليه لما علمت من أنه يراد به في العرف التعليق وأن قوله علي الطلاق لا أفعل كذا بمنزلة قوله إن فعلت كذا فأنت طالق. فإذا لم يذكر لا أفعل كذا بقي قوله علي الطلاق بدون تعليق والمتعارف استعماله في موضع التعليق دون الإنشاء، فإذا لم يتعارف استعماله في الإنشاء منجزا لم يكن صريحا (۲/۱۷، ۱۶۹-۹)

مطلب: في قوله علي الطلاق من ذراعي

"علیّ الطلاق من ذراعی" کا حکم

اس سے ماقبل مطلب میں درمع التنویر میں طلاق صریح کے کچھ وہ الفاظ مذکور تھے جو عرفاً طلاق کے معنی میں مستعمل ہیں اور صریح ہونے کے سبب ان میں نیت

کی ضرورت نہیں جیسا کہ **الطلاق یلزمنی، الحرام یلزمنی**؛ وغیرہ ۔ آگے علامہ حصکفیؒ نے عرف میں مستعمل ایک اور جملہ **علي الطلاق من ذراعی** کا حکم بحر کے حوالہ سے یہ ذکر فرمایا ہے کہ یہ بھی سابقہ الفاظ کی طرح عرف کی وجہ سے طلاق صریح کے حکم میں ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کی بیان کردہ مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے مطلب قائم کیا ہے اور اس کے متعلق وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اور حکم صاحب بحر نے ماقبل میں مذکور مسئلہ پر بحث اور تفریع کے طور پر ذکر کیا ہے۔ ماقبل میں مذکور مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد نے **أنت طالق من هذا العمل** کہا اور عدد کو ذکر نہ کیا تو صرف قضاءً طلاق واقع ہوگی دیانۃً طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور صاحب بحر نے لکھا ہے کہ یہ قول یہاں (**علی الطلاق من ذراعی**) بدرجۂ اولیٰ قضاءً طلاق کے وقوع پر دلالت کرتا ہے۔ مگر علامہ 'المقدسی' نے صاحب بحر کی اس تفریع پر اس طور سے رد کیا ہے کہ مقیس علیہ یعنی **أنت طالق من هذا العمل** میں مخاطب عورت ہے جو طلاق کا محل ہے پھر اس کے بعد اس عمل کو ذکر کیا ہے جس میں عورت حسّاً اور شرعاً کسی طرح مقید ہی نہیں، لہٰذا **أنت طالق** کے لفظ کو بغیر دلیل کے متعارف شرعی معنی یعنی طلاق سے دوسرے کسی معنی کی طرف پھیرنا صحیح نہیں ہے۔ اور یہ جملہ **أنت طالق من قيد النكاح** کے معنی میں ہی ہوگا۔ جب کہ مقیس یعنی '**علي الطلاق من ذراعی**' کا معاملہ برعکس ہے، اس لئے کہ یہاں طلاق کی اضافت غیر محل کی طرف ہو رہی ہے اور وہ ذراع ہے، اسی وجہ سے اگر مرد **أنا منك طالق** کہے تو لغو قرار دیا جائیگا؛ کیونکہ اس صورت میں بھی طلاق کی اضافت غیر محل یعنی مرد کی طرف ہے۔ علامہ خیر رملی نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مرد نے غیر محل کی جانب نسبت کی ہے اس لئے دیانۃً طلاق واقع نہ ہوگی، مگر عرف میں یہ لفظ طلاق کے لیے مستعمل ہے اس لیے قضاءاً طلاق واقع ہوجائے گی۔ لیکن علامہ شامیؒ اس بات سے متفق نہیں ہے اس لئے آ گے 'قلتُ' کہہ کر فرماتے ہیں کہ یہاں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں طلاق غیر محل کی طرف منسوب نہیں کی گئی اور وہ اس طرح کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ **علي الطلاق لا أفعل كذا** کا جملہ "**إن فعلت فأنت طالق**" کے قائم مقام ہے۔ اور عرف میں یہ لفظ معنیً عورت کی طرف منسوب ہے۔ چنانچہ اگر اضافت مذکورہ کا اعتبار نہ ہوتا تو اس لفظ **علي الطلاق** سے طلاق واقع نہ ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی کہیں گے کہ یہ لفظ **إن فعلت كذا فأنت طالق من ذراعي** کے قائم مقام ہے، پس یہ عورت کی طرف مضاف ہونے میں مقیس علیہ کے مساوی ہے۔

اور **أنا منک طالق** اور اس جملہ میں فرق یہ ہے کہ **أنا منک طالق** میں مرد کو طلاق کے ساتھ صریحاً متصف کیا گیا ہے، اس لیے طلاق واقع نہ ہوگی اور کلام لغو ہوگا کیونکہ طلاق تو عورت کی صفت ہے۔ اسکے برعکس مرد کے قول "**علي الطلاق**" کے الفاظ کا معنی یہ ہے کہ عورت کی طلاق خاوند پر واقع ہو، اس اعتبار سے اس میں طلاق کی اضافت غیر محل کی طرف نہیں بلکہ اضافت اس کے محل کی طرف ہے اور ساتھ ساتھ طلاق کے وقوع کی نسبت بھی اس کے محل کی طرف ہے۔ کیوں کہ لوگوں کے کلام میں یہ طریقہ عام ہے کہ **إذا قال كذا وقع عليه الطلاق**" یعنی **إذا قلت كذا فعلي الطلاق**۔

علامہ شامیؒ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ **علي الطلاق من ذراعي** سے طلاق واقع ہوجانی چاہیے جیسا کہ صاحب بحر نے فرمایا ہے۔ اور یہ جملہ **إن فعلت كذا فانت طالق من ذراعي** کے قائم مقام ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ علامہ خیر رملی کے حوالے سے اس جملے کا ایسا احتمال بھی ذکر فرماتے ہیں جس کے مطابق اس لفظ سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ چنانچہ علامہ خیر رملی فرماتے ہیں: لوگ جب **علي الطلاق من ذراعی (إن فعلت كذا)** بولتے ہیں تو ان کے دل میں قطعاً زوجہ کا تصور نہیں ہوتا۔ اور عوام کا مقصد ایسے الفاظ بولکر کسی عمل میں مبتلاء ہونے کے اندیشہ کے پیش نظر خود کو اس فعل سے دور رکھنا ہوتا ہے۔ اسی لیے کبھی کہتے ہیں 'من ذراعی' اور کبھی 'من کشتوانی' کہتے ہیں اور کبھی 'من مروتی' کہتے ہیں۔ بعض لوگ اخیر میں یہ جملہ بھی پڑھاتے ہیں کہ "**لأنّ النساء لاخير في ذكرهن**۔

علامہ خیر رملی نے عرف عوام کی یہ جو تفصیل فرمائی اس اعتبار سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر عرف اسی طرح ہے تو طلاق واقع ہی نہیں ہونی چاہیے۔ اس لئے کہ مرد نے طلاق اپنے بازو وغیرہ پر واقع کی ہے عورت پر واقع نہیں کی۔

آگے ایک استثنائی صورت علامہ خیر رملی کی ذکر کردہ نقل فرماتے ہیں کہ اگر مرد **علي الطلاق ثلاثاً من ذراعی** کہے تو طلاق ضرور واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ تین کا عدد کلام میں مذکور ہونا اس بات کی تعیین کردیتا ہے کہ مرد کی نیت عورت پر طلاق واقع کرنے کی ہے۔ پس اگر اس نے فعل محلوف علیہ کا ارتکاب کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

مطلب في قوله علي الطلاق من ذراعي

(قوله وكذا علي الطلاق من ذراعي) هذا بحث لصاحب البحر أخذه مما مر، من أنه لو قال: أنت طالق من هذا العمل ولم يقرنه بالعدد وقع قضاء لا ديانة، قال: فإنه يدل على الوقوع قضاء هنا بالأولى ورده العلامة المقدسي: بأنه في المقيس عليه خاطب المرأة التي هي محل للطلاق ثم ذكر العمل الذي لم تكن مقيدة به حسا

ولا شرعا فلم يصح صرف اللفظ عن المعنى الشرعي المتعارف إلى غيره بلا دليل، بخلاف المقيس لأنه أضاف الطلاق إلى غير محله وهو ذراعه مع أنه إذا قال أنا منك طالق يلغو اهـ ملخصا، وذكر نحوه الخير الرملي. قلت: وقد يقال: ليس فيه إضافة الطلاق إلى غير محله، لما مر من أن قوله علي الطلاق لا أفعل كذا بمنزلة إن فعلت فأنت طالق فهو في العرف مضاف إلى المرأة معنى، ولو لا اعتبار الإضافة المذكورة لم يقع، فكذلك صار هذا بمنزلة قوله إن فعلت كذا فأنت طالق من ذراعي فساوى المقيس عليه في الإضافة إلى المرأة. وأيضا فإن قوله أنا منك طالق فيه وصف الرجل بالطلاق صريحا فلا يقع لأن الطلاق صفة للمرأة. وأما قوله علي الطلاق فإن معناه وقوع طلاق المرأة على الزوج فليس فيه إضافة الطلاق إلى غير محله بل إلى محله مع إضافة الوقوع إلى محله أيضا، فإنه شاع في كلامهم قولهم إذا قال كذا وقع عليه الطلاق، نعم قال الخير الرملي: إن الحالف بقوله علي الطلاق من ذراعي لا يريد به الزوجة قطعا إذ عادة العوام الإعراض به عنها خشية الوقوع، فيقولون تارة من ذراعي وتارة من كشتواني وتارة من مروتي، وبعضهم يزيد بعد ذكره لأن النساء لا خير في ذكرهن. اهـ. قلت: إن كان العرف كذلك فينبغي أن لا يتردد في عدم الوقوع لأنه أوقع الطلاق على ذراعه ونحوه لا على المرأة ثم قال الخير الرملي: اللهم إلا أن يقول علي الطلاق ثلاثا من ذراعي فللقول بوقوعه وجه، لأن ذكر الثلاث يعينه فتأمل. اهـ.. (۱۷۵،۳/۱۷۵-۹)

مطلب في قول الشاعر فأنت طلاق والطلاق عزيمة

'انت طلاق والطلاق عزيمة' کا مطلب

تنویر مع الدر میں اس مقام پر علامہ حصکفیؒ نے دو شعر ذکر کیے ہیں جس میں لفظ ثلاث کے بارے میں بحث ہے کہ ثلاث کا اعراب کیا ہوگا؟ رفع ہوگا یا نصب؟ اور رفع اور نصب کی صورت میں کیا حکم ہوگا؟ وہ دو شعر یہ ہے: امام کسائی نے امام محمد سے

اس شخص کے بارے میں پوچھا جس نے اپنی بیوی کو یہ کہا کہ:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن... وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم

فأنت طلاق والطلاق عزيمة... ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم

''اے ہند اگر تو نرمی کرے تو نرمی مبارک ہے اور اگر تو بدمزاجی سے پیش آئے تو بدمزاجی نامبارک۔ تجھے طلاق ہے اور طلاق عزیمت کی چیز ہے۔ تین بار۔ اور جو سختی اور بدمزاجی سے پیش آتا ہے وہ نافرمان ظالم ہے''۔

امام کسائی نے امام محمد سے پوچھا کہ اس عورت پر کتنی طلاق واقع ہوں گی تو امام محمد نے جواباً کہا کہ اگر 'ثلاث' رفع کے ساتھ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر 'ثلاث' نصب کے ساتھ ہے تو تین طلاق واقع ہوں گی۔ اور اس کے متعلق مکمل بحث 'المغني اللبيب' میں مذکور ہے۔ اور ''الملتقی' کی شرح 'الدر المنتقی' میں بھی مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں اسی حکم کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کے قول ''**فأنت طلاق**'' میں وہی بحث کی جاسکتی ہے جو ''**زيد عدل**'' میں کی جاتی ہے یعنی ''**أنت طلاق**'' **أنت طالق** کے معنیٰ میں ہے۔

اور '**الطلاق عزيمة**' سے مراد یہ ہے کہ یہ عزیمت کی چیز ہے، کوئی لغو اور کھیل نہیں ہے۔

آگے رفع ونصب اور ایک اور تین طلاق کی تفصیل ذکر فرمائی ہے کہ صحیح یہ ہے کہ رفع اور نصب میں سے ہر ایک تین اور ایک طلاق کا احتمال رکھتا ہے۔ رفع کے اعتبار سے تو اس طرح ہے کہ 'ال' یا تو جنس سے مجاز ہے جیسا کہ 'زید الرجل' (مرد تو زید ہی

ہے) اس اعتبار سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیوں کہ یہ الگ جملہ ہے ماسبق کے جملے أنت طلاق سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یا تو 'ال' عہد ذکری کے اعتبار سے ہے یعنی مذکورہ طلاق از روئے عزیمت تین طلاق ہیں پس عہدی ہونے کی بناء پر تین طلاق واقع ہوں گی۔

اور نصب کے اعتبار سے اس طرح کہ یہ أنت طلاق کا مفعول مطلق ہے اس اعتبار سے تین طلاق واقع ہوگی اور اس کا معنی ہوگا فأنت طالق طلاقاً ثلاثاً۔ پھر دونوں کے درمیان جملہ معترضہ 'الطلاق عزيمة' ہے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ 'عزيمة' میں جو پوشیدہ ضمیر ہے، اس سے حال ہو اس صورت میں تین طلاقیں لازم نہ ہوں گی کیوں کہ اس صورت میں یہ الگ جملہ ہوگا ماسبق سے اس کا تعلق نہیں۔

وسأل الكسائي محمدا عمن قال لامرأته:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن ... وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم

فأنت طلاق والطلاق عزيمة ... ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم

كم يقع؟ فقال: إن رفع ثلاثا فواحدة، وإن نصبها فثلاث، وتمامه في المغني وفيما علقناه على الملتقى

مطلب في قول الشاعر فأنت طلاق والطلاق عزيمة

(قوله فأنت طلاق) يقال فيه ما قيل في: زيد عدل ط (قوله والطلاق عزيمة) أي معزوم عليه ليس بلغو ولا لعب نهر (قوله وتمامه في المغني) حيث قال: أقول: وإن الصواب أن كلا من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث والواحدة، أما الرفع فلأن 'ال' في (الطلاق) إما لمجاز الجنس ك: زيد الرجل: أي هو الرجل المعتد به، وإما للعهد الذكري أي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث، فعلى العهدية تقع الثلاث، وعلى الجنسية تقع واحدة. وأما النصب فإنه يحتمل أن يكون على المفعول المطلق فيقتضي وقوع الثلاث، إذ المعنى فأنت طالق طلاقا ثلاثا ثم

اعترض بينهما بقوله: والطلاق عزيمة وأن يكون حالا من المستتر في عزيمة وحينئذ لا يلزم وقوع الثلاث لأن المعنى والطلاق عزيمة إذا كان ثلاثا بل يقع ما نواه، هذامايقتضيه اللفظ. (٦٠٢-٩)

مطلب في اضافة الطلاق الى الزمان

طلاق کوزمانے پر معلق کرنا

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ اگر آدمی نے عورت سے یوں کہا کہ أنت طالق غداً یا أنت طالق فی غد تو پہلی صورت میں طلوع فجر کے وقت طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں بھی اگر کچھ نیت نہیں تو طلوع فجر کے وقت طلاق واقع ہوگی۔ اور اس صورت میں عصر یعنی دن کے آخری وقت کی نیت کرنا بھی قضاءً صحیح ہے۔ اور دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ عبارت کے پیش نظر إضافة الطلاق الى الزمان کے عنوان سے مطلب قائم کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یقع عند طلوع الصبح سے مراد فجر صادق ہے نہ کہ فجر کاذب اس لئے کہ 'الصبح' فجر سے اخص ہے اس لئے اس لفظ سے تعبیر کیا۔ اور طلوع فجر کے وقت وقوعِ طلاق کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو طلاق کے ساتھ جمیع غد میں متصف کیا ہے۔ تو عدم مزاحم کی بناء پر جزء اول یعنی صبح صادق کا وقت متعین ہوگا، لہذا صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائیگی۔ اور دوسری صورت یعنی 'أنت طالق فی غد' میں عصر کے وقت کی نیت کرنا اس لیے درست ہے کہ مرد نے عورت کو غد کے ایک جز میں طلاق کے ساتھ متصف کیا ہے، لہذا اگر مرد نے چاشت یا زوال کے وقت کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائیگی۔

آگے علامہ شامیؒ علامہ تمرتاشیؒ کے قول قضاءً کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ کا قول ہے کہ پہلی صورت کی طرح اس میں بھی دن کے کسی وقت کی نیت صحیح نہیں اور طلوع فجر سے ہی طلاق واقع ہوجائے گی۔

ہاں! دیانۃً دونوں میں دن کے کسی اور وقت کی نیت کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

امام اعظم کے نزدیک باعتبار قضاء فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب 'في' حرف مقدر داخل ہوتو اس کا متعلق عام ہوتا ہے اور جب 'في' ملفوظ ہوتو معاملہ اس طرح نہیں ہوتا۔ کیونکہ لغۃً 'صمت سنةً' اور 'صمت في سنة' میں فرق کیا جاتا ہے۔ اور شرعاً بھی فرق کیا جاتا ہے جیسا کہ یہ کہے کہ **لأصومن عمری** تو ساری زندگی روزے رکھے تب قسم پوری کرنے والا ہوگا اور **لأصومن فی عمری** کہے تو ایک ساعت کے لیے روزہ رکھے تب بھی قسم پوری کرنے والا ہوجائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ **إن صمت شهرا فعبده حر** تو پورے ماہ کے روزے رکھنے پر غلام آزاد ہوگا، جب کہ **إن صمت فی هذا الشهر** کہا تو اس ماہ کے ایک ساعت روزہ رکھنے کی صورت میں غلام آزاد ہوجائے گا۔ ''المحیط'' میں یہ تفصیلات موجود ہیں۔ لہٰذا زمانہ کے جز کی نیت جبکہ ساعت (في) کا ذکر ہوتو وہ حقیقت کی نیت ہوگی اور جب ساعت (في) حذف کیا تو عام کی تخصیص کی نیت ہوگی، اس لیے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ فعل ایسا ہو جو جملہ میں مذکور زمان کے بعض اجزاء میں ہونے اور نہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو یا زمان کے بعض اجزاء اس فعل سے متصف اور بعض اجزاء غیر سے متصف ہونے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ پس اگر ایسا زمانہ ہو جو فعل کے اعتبار سے الگ الگ ہونے اور تجزی کے قابل نہیں تو 'في' کے مذکور ہونے اور مذکور نہ

ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ جیسا کہ کوئی یہ کہے 'صمت یوم الجمعۃ' یا 'صمت في یوم الجمعۃ' تو دونوں صورتیں برابر ہے۔ تفصیلی بحث ''بحر'' اور ''نہر'' میں مذکور ہے۔

(وب) قوله (أنت طالق غدا أو في غد يقع عند) طلوع (الصبح، وصح في الثاني نية العصر) أي آخر النهار (قضاء وصدق فيهما ديانة)

مطلب في إضافة الطلاق إلى الزمان

(قوله يقع عند طلوع الصبح) أي الفجر الصادق لا الكاذب، ولكونه أخص من الفجر عبر به. ووجه الوقوع عند طلوعه أنه وصفها بالطلاق في جميع الغد فيتعين الجزء الأول لعدم المزاحم بحر (قوله وصح في الثاني نية العصر) لأنه وصفها به في جزء منه بحر (قوله أي آخر النهار) تفسير مراد. والظاهر أنه لو أراد وقت الضحوة أو الزوال صدق كذلك ط (قوله قضاء) وقالا: لا تصح كالأول، ولا خلاف في صحتها فيهما ديانة. والفرق له عموم متعلقها بدخولها مقدرة لا ملفوظا بها للفرق لغة بين صمت سنة وفي سنة. وشرعا بين لأصومن عمري حيث لا يبر إلا بصوم كله وفي عمري حيث يبر بساعة، وبين قوله إن صمت شهرا فعبده حر حيث يقع على صوم جميعه، بخلاف إن صمت في هذا الشهر حيث يقع على صوم ساعة منه كما في المحيط، فنية جزء من الزمان مع ذكرها نية الحقيقة ومع حذفها نية تخصيص العام فلا يصدق قضاء، وهذا بخلاف ما لا يتجزأ الزمان في حقه فإنه لا فرق فيه بين الحذف والإثبات كصمت يوم الجمعة أو في يومها، وتمامه في البحر والنهر. (٢٠٧-٩)

مطلب الانقلاب والاقتصار والاستناد والتبيين

انقلاب، اقتصار، استناد اور تبیین کی اصطلاحات کا مطلب

علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں کہ اگر خاوند نے یہ کہا کہ زید کے آنے سے ایک ماہ پہلے تجھے طلاق تو اگر زید اس قول کے ایک ماہ بعد آیا تو طلاق في الحال بطور اقتصار واقع

ہوگی۔

اب آگے علامہ حصکفیؒ ثبوت احکام کے چار طریقے اور ان کی تعریفات ذکر فرماتے ہیں:

(۱) الانقلاب: یعنی جو چیز علت نہ ہو اس کا علت بن جانا؛ جیسا کہ تعلیق میں شرط کے وقوع کے وقت الفاظ جزاء حکم کے وجود کی علت بنتے ہیں۔

(۲) الاقتصار: یعنی حکم کا فی الحال ثابت ہونا۔

(۳) الاستناد: یعنی فی الحال حکم کا ثابت ہونا اس طور کہ حکم ماقبل کی طرف منسوب ہو؛ لیکن شرط یہ ہے کہ پوری مدت محل باقی رہے جیسا کہ زکوۃ سال گزرنے پر لازم ہوتی ہے، مگر نصاب کے پائے جانے کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

(۴) التبیین: یعنی فی الحال یہ ظاہر ہو کہ حکم ماقبل میں واقع ہو چکا تھا جیسا کہ آدمی یوں کہے 'اگر زید گھر میں ہو تو تجھے طلاق' اور اگلے روز زید کا گھر میں ہونا ظاہر ہوا تو جب یہ جملہ کہا گیا تھا تب سے طلاق واقع سمجھی جائے گی اور اسی وقت سے عدت شمار کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ مذکورہ چاروں قسموں کو مطلب کے ذریعہ واضح کرنا چاہتے ہیں۔ البتہ اس سے قبل ایک مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے اختلاف کو واضح فرمایا ہے۔

مثال سابق ''أنت طالق قبل قدوم زيد بشهر'' میں ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک طلاق مقتصراً یعنی قدوم زید کے وقت ہی واقع ہوگی البتہ امام زفرؒ سے منقول ہے کہ طلاق مستنداً واقع ہوگی۔ اور اگر مرد نے یہ کہا کہ ''قبل موت زيد بشهر'' تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق مستنداً واقع ہوگی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ موت پر

طلاق مقتصر اً واقع ہوگی۔

امام صاحب اور صاحبین کے اس اختلاف کا ثمرہ عدت کے اعتبار سے ظاہر ہوگا۔ چنانچہ دوسری مثال (قبل موت زید بشہر) میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک شروع مہینہ سے عدت شمار کی جائیگی۔ چنانچہ اگر مرد نے مہینہ میں وطی کر لی تو طلاق رجعی کی صورت میں وہ رجوع کرنے والا ہوگا۔ اور اگر تین طلاق دی تھی اور مہینہ میں وطی کی تو عقر لازم ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک عدت کا شمار زید کی موت کے وقت سے ہوگا اور اس درمیان وطی کرنے سے وہ رجوع کرنے والا نہ ہوگا اور نہ عقر لازم ہوگا۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ عدت بالاتفاق موت کے وقت شمار کی جائیگی احتیاطاً۔ اور اگر زید مہینہ مکمل ہونے سے قبل وفات پا گیا تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ موت سے قبل مہینہ نہیں گزرا۔

اور اگر شوہر نے اس طرح تعلیق کرنے کے بعد درمیانی مہینہ میں طلاق دی اور طلاق کے بعد وضع حمل کی وجہ سے عدت بھی فوراً ختم ہوگئی یا عورت مدخول بہا نہ تھی تو عدت واجب نہ ہوگی اور اس کے بعد زید وفات پا گیا تو عدم محل کی بناء پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جس حکم کو مستقبل کی طرف منسوب کیا ہو وہ مستقبل کے حال بننے پر اولاً حال پر واقع ہوگا اور پھر ماضی کی طرف منسوب ہوگا اور مذکورہ صورت میں حال یعنی زید کی موت کے وقت عورت بائنہ ہوچکی تھی اور طلاق کا محل نہ تھی۔ ''جامع کبیر'' اور ''الاسرار'' میں اس طرح مذکور ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدوم اور موت کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ موت معرّف ہے اور جزا معرِّف پر مقتصر نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اگر خاوند نے کہا ہو ''إن كان زيد في الدار'' ''فانت طالق'' تو زید اگر گھر سے دن کے پچھلے پہر نکلا تو عورت کو

اس وقت سے طلاق واقع ہوجائیگی جب سے اسنے تکلم کیا تھا؛ کیوں کہ پچھلے پہر کا خروج معرّف ہے کہ زید گھر میں ہی تھا، پس وقتِ تکلم ہی سے جزا واقع ہوگی، اسی طرح موت یقینی ہے، اس لیے موت سے ایک ماہ قبل طلاق یقیناً واقع ہوگی۔

موت کا معرِّف ہونا اس طرح ہے کہ موت میں ابتداءً یہ احتمال ہے کہ ماہ سے قبل واقع ہوجائے اور اس صورت میں وقت بالکل نہ پایا جائیگا۔ لہٰذا یہ وجود کے امکان میں دوسری شرط کے مشابہ ہوگی۔ اور جب ایک ماہ گذر گیا تو ہم نے موت سے قبل مہینہ کے پائے جانے کو جان لیا۔ اس لئے کہ موت ہر صورت متحقق ہے، اور اس میں قدوم زید کی طرح قدوم اور عدم قدوم دونوں طرح کا احتمال ہے۔ مگر طلاق فی الحال اس لیے واقع نہ ہوگی کہ ہم ایک ایسے ماہ کے محتاج ہے جو موت کے ساتھ متصل ہو اور وہ ماہ بوقتِ تکلم ثابت نہیں۔ ہاں ! موت اس کی پہچان کرانے والی ہے بایں وجہ موت کا معاملہ دوسری شرط سے جدا ہوگیا اور یہ مسئلہ وقت کے مشابہ ہوگا جیسا کہ 'أنت طالق قبل رمضان بشهر'۔ اس صورت میں رمضان سے ایک ماہ قبل شعبان میں طلاق یقینی ہے۔ پس اس صورت میں ہم نے ظہور اور اقتصار کے درمیان والا امر مراد لیا جو استناد ہے۔ 'فتح القدير' میں یہ بحث تفصیل سے مذکور ہے۔

آگے علامہ شامیؒ چاروں کی کچھ مثالیں اور مسائل ذکر فرماتے ہیں:

کالتعلیق: جیسا کہ 'أنت طالق إن دخلت الدار' اس میں 'أنت طالق' طلاق کے ثبوت کی علت ہے۔ اسی طرح "بعت" یہ ملک کے ثبوت کی علت ہے اور "اعتقت" یہ حریت کے ثبوت کی علت ہے لیکن تعلیق کی وجہ سے علت اسی وقت منعقد ہوگی جبکہ شرط یعنی دخول دار پایا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کی صورت میں جملۂ جزاء بوقت تعلیق ہی علت بن جاتا ہے۔ البتہ وقوع طلاق شرط پائے جانے تک

مؤخر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک ''ان تزوّجتکِ فأنت طالق'' کہنا درست ہے اور تزویج کے وقت طلاق ہوگی۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جملہ بیکار ہے کیوں کہ بوقت تکلم ''أنت طالق'' کا محل نہیں اس لیے وہ وقوع طلاق کی علت نہیں بن پایا۔

اقتصار یعنی ''ثبوت الحکم في الحال'' کی مثال: جیسا کہ بیع، طلاق، عتاق کو بلاشرط واقع کیا جائے تو فی الحال حکم ثابت ہوتا ہے یہ اقتصار کی صورت ہے۔

الاستناد: الاستناد کا مطلب سمجھاتے ہوئے ''الاشباہ والنظائر'' میں مذکور ہے کہ استناد: تبیین اور اقتصار کے درمیان دائر ہے جیسا کہ قابل ضمان چیزوں میں ضمان کی ادائیگی کے وقت ان پر ملکیت ثابت ہوتی ہے اور یہ ملکیت سبب یعنی غصب وغیرہ کے وجود کے وقت کی طرف منسوب ہوتی ہے اور جیسے کہ زکوۃ سال گزرنے پر واجب ہوتی ہے لیکن مال کے وجود کے وقت یعنی ابتداء حول کی طرف منسوب ہوتی ہے ،اسی طرح مستحاضہ اور متیمّم کی طہارت وقت نکل جائے اور پانی دکھائی دے تو ختم ہوجاتی ہے اور نقض طہارت کو حدث کے وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان دونوں کے لیے مسح علی الخف درست نہیں ہوتا؛ کیوں کہ لبسِ خف کے وقت ان کا قدم طاہر نہیں ہوتا۔ استناد کے لیے یہ ضروری ہے کہ پوری مدت محل باقی رہا ہو یعنی اس قابل رہا ہو کہ اس پر وہ حکم مرتب ہوسکے یہی، شرط استناد اور تبیین کے درمیان وجہِ فرق ہے ،استناد میں محل کا بقاء ضروری ہے جبکہ تبیین میں ضروری نہیں۔ طلاق وغیرہ میں بقاءِ محل سے متعلق مزید تفصیل آگے مستقل مطالب میں آئیگی۔

یہاں ایک خاص جزئیہ علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنی باندی سے کہا کہ تو فلاں کی موت سے ایک ماہ پہلے آزاد ہے، پھر اس باندی

نے بچہ جن دیا اور آقا نے ان دونوں کو فروخت کر دیا یا دونوں کو فروخت نہ کیا یا صرف ماں کو فروخت کیا یا اس کے برعکس کیا تو امام صاحب کے نزدیک بچہ آزاد ہو جائیگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر ماں کو فروخت نہ کیا تو ماں بالاجماع آزاد ہو جائیگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک جب آزادی میں عتق مستند ہے تو وہ آزادی بچہ کی طرف بھی سرایت کرے گی اور صاحبین کے نزدیک آزادی سرایت نہیں ہوتی کیوں کہ صاحبینؒ کے نزدیک عدت کی صورت میں استناد نہیں ہوتا بلکہ اقتصار ہوتا ہے۔ اور اگر آقا نے اسے درمیانِ مہینہ میں فروخت کیا پھر اس کو خریدا پھر مہینہ کے مکمل ہونے پر فلاں وفات پا گیا تو امام صاحب کے نزدیک ابتداء ماہ کی طرف استناد ممکن نہ ہونے کی وجہ سے باندی آزاد نہ ہوگی؛ کیوں کہ استناد کے لیے بقاءِ محل ضروری ہے اور یہاں وسط ماہ میں باندی فروخت کر دی تھی۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک باندی آزاد ہو جائیگی کیونکہ ان کے نزدیک یہ صورت اقتصار کی ہے۔ اور مسئلہ ہذا کی تمام فروع ''حواشی الاشباہ'' میں مذکور ہے۔

تبیین کی صورت یہ ہے کہ آدمی یوں کہے: ''**إن كان زيد في الدار فانت طالق**'' اور اگلے روز زید کا گھر میں ہونا پایا گیا تو قول کے وقت سے طلاق ہو جائے گی اور اس وقت سے وہ عدت گزاریگی، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں محل کے بقاء کی شرط نہیں، پس اگر عورت نے شوہر کے قول کے بعد تین حیض گذار لیے پھر خاوند نے اسے تین طلاق دی پھر اس کے بعد ظاہر ہوا کہ زید تو گھر میں ہی تھا تو بعد کی تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی، اس لئے کہ پہلی طلاقوں کا وقوع واضح ہو چکا ہے۔ اور دوسری طلاقوں کا وقوع عدت گذرنے کے بعد ہوا ہے، جو لغو ہے۔ جیسا کہ ''**المنح**'' میں ''**الأكمل**'' سے منقول ہے۔

مطلب الانقلاب والاقتصار والاستناد والتبيين

اعلم أن طريق ثبوت الأحكام أربعة: الانقلاب، والاقتصار، والاستناد، والتبيين فالانقلاب: صيرورة ما ليس بعلة علة كالتعليق. والاقتصار: ثبوت الحكم في الحال. والاستناد: ثبوت في الحال مستندا إلى ما قبله بشرط بقاء المحل كل المدة، كلزوم الزكاة حين الحول مستندا لوجود النصاب. والتبيين: أن يظهر في الحال تقدم الحكم كقوله إن كان زيد في الدار فأنت طالق وتبين في الغد وجوده فيها تطلق من حين القول فتعتد منه.

مطلب الانقلاب والاقتصار والاستناد والتبيين

(قوله وقع الطلاق مقتصرا) وقال زفر مستندا، وإن قال قبل موت زيد بشهر وقع مستندا عند أبي حنيفة وقالا مقتصرا على الموت، وفائدة الخلاف تظهر في اعتبار العدة؟ فعند أبي حنيفة تعتبر من أول الشهر، فلو كان وطئها في الشهر يصير مراجعا إن كان الطلاق رجعيا، ولو كان ثلاثا ووطئها فيه غرم العقر. وعندهما تعتبر العدة في الحال ولا يصير مراجعا ولا يلزمه عقر، وقيل: تعتبر العدة من وقت الموت اتفاقا احتياطا ولو مات زيد قبل تمام الشهر لا تطلق لعدم شهر قبل الموت، ولو مات بعد العدة فيما إذا طلقها في أثناء الشهر ثم وضعت حملها أو لم تكن مدخولا بها فلم تجب عدة لا يقع لعدم المحل إذ المستقبل يثبت للحال ثم يستند، كذا في الجامع الكبير والأسرار. والفرق لأبي حنيفة بين القدوم والموت أن الموت معرف والجزاء لا يقتصر على المعرف كما لو قال إن كان زيد في الدار فأنت طالق فخرج منها آخر النهار طلقت من حين تكلم، وهذا لأن الموت في الابتداء يحتمل أن يقع قبل الشهر فلا يوجد الوقت أصلا، فأشبه سائر الشروط في احتمال الخطر، فإذا مضى شهر فقد علمنا بوجود شهر قبل الموت لأن الموت كائن لا محالة، إلا أن الطلاق لا يقع في الحال، لأنا نحتاج إلى شهر يتصل بالموت وأنه غير ثابت والموت يعرفه، ففارق من هذا الوجه الشرط، وأشبه الوقت في قوله أنت طالق قبل رمضان

بشهر فقلنا بأمر بين الظهور والاقتصار وهو الاستناد، ولو قال قبل رمضان بشهر وقع في شعبان اتفاقا وتمامه في الفتح.

(قوله أن طريق ثبوت الحكم أربعة) المراد جنس الطريق فصح الإخبار بقوله أربعة ط (قوله والتبيين) كذا عبارتهم فهو مصدر بمعنى التبين أي الظهور (قوله كالتعليق) كما في أنت طالق إن دخلت الدار، فإن أنت طالق علة لثبوت حكمه وهو الطلاق، مثل بعت علة لثبوت الملك وأعتقت علة لثبوت الحرية لكنه بالتعليق لم ينعقد علة إلا عند وجود شرطه وهو دخول الدار. وعند الشافعي ينعقد علة في الحال، والتعليق يؤخر نزول حكمه إلى وجود الشرط، وثمرة الخلاف في قوله إن تزوجتك فأنت طالق فإنه يصح عندنا لانعقاد علته في وقت الملك لا عنده لعدمه كما بسط في الأصول فافهم (قوله ثبوت الحكم في الحال) كإنشاء البيع والطلاق والعتاق وغيرها ح عن المنح (قوله والاستناد إلخ) قال في الأشباه: وهو دائر بين التبيين والاقتصار، وذلك كالمضمونات تملك عند أداء الضمان مستندا إلى وقت وجود السبب، وكالنصاب فإنه تجب الزكاة عند تمام الحول مستندا إلى وقت وجوده وكطهارة المستحاضة والمتيمم تنتقض عند خروج الوقت ورؤية الماء مستندا إلى وقت الحدث ولهذا لا يجوز المسح لهما. (قوله بشرط بقاء المحل إلخ) هذا الشرط هو الفارق بين الاستناد والتبيين كما أوضحه عن المنح. ومن فروع المسألة ما قالوه: لو قال لأمته: أنت حرة قبل موت فلان بشهر ثم ولدت ولدا ثم باعهما أو لم يبعهما أو باع الأم فقط أو بالعكس عتق الولد عنده لا عندهما، وعتقت الأم بالإجماع لو لم يبعها، وهذا لأن عنده لما استند العتق سرى إلى الولد، وعندهما لا يسري لعدم الاستناد، ولو باعها في وسط الشهر ثم اشتراها ثم مات فلان لتمام الشهر، فعنده لا تعتق لعدم إمكان الاستناد إلى أول الشهر لزوال الملك في أثنائه وعندهما تعتق لأنه مقتصر وتمام الفروع في حواشي الأشباه (قوله حين الحول) أي حين تمامه (قوله مستندا لوجود النصاب) أي في أول الحول بشرط

وجود النصاب كل المدة. قال ط: المراد أن لا يعدم كله في الأثناء لأنه إذا عدم جميعه ثم ملك نصابا آخر ولو بعد الأول بساعة اعتبر حول مستأنف. (قوله تطلق من حين القول) أي بلا اشتراط بقاء المحل، حتى لو حاضت بعد القول ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ثم ظهر أنه كان في الدار لا تقع الثلاث لأنه تبين وقوع الأول، وأن إيقاع الثاني كان بعد انقضاء العدة كما في المنح عن الأكمل (۲۱۸-۹، ۲۲۱)

مطلب في قولهم: اليوم متى قرن بفعل ممتد

لفظ یوم، فعلِ ممتد سے متصل مذکور ہوتو ؟

درمع التنویر میں ہے کہ مرد نے کسی عورت سے کہا کہ جس دن میں تجھ سے عقدِ نکاح کروں، تجھے طلاق۔ پھراس مرد نے عورت سے رات کے وقت عقد نکاح کیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائیگا یعنی طلاق واقع ہوجائیگی۔

اور 'الامر بالید' کا حکم اس سے مختلف ہے یعنی مرد یہ کہے: أمرک بیدک یوم یقدم زید۔ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں، جس روز زید آئے۔ پھر زید اگر رات کے وقت آیا تو اسے اختیار نہ ہوگا اور اگر دن کے وقت آیا تو غروب آفتاب تک معاملہ عورت کے ہاتھ میں رہیگا۔

اس سلسلہ میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب 'یوم' ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جو ممتد ہو اور ایک پوری مدت کو گھیر لے تو اس 'یوم' سے مراد 'دن' ہوگا جیسے کہ 'امر بالید'؛ کیونکہ ایک دن یا ایک ماہ وغیرہ مدت تک کے لیے امر بالید یعنی خیار دینا درست ہے۔ اور جب 'یوم' کو ایسے فعل کے ساتھ ملایا جائے جو فعل کسی مدت تک مستوعب نہیں ہوتا یعنی دراز نہیں ہوتا تو اس سے مراد مطلق وقت ہوگا۔ جیسا کہ طلاق کا واقع کرنا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے فعلِ ممتد اور غیر ممتد کی طرف یوم کے اتصال

سے متعلق چند مسائل منقح فرمائے ہیں:

(۱) فعل ممتد اور غیر ممتد کی تعریف اور مثالیں۔

(۲) کلام فعل ممتد ہے یا نہیں اس کی تحقیق۔

(۳) کون سے فعل کا ممتد اور غیر ممتد ہونا مراد ہے؟ یوم کا مضاف الیہ یا یوم کا مظروف؟

فعلِ ممتد کی تعریف

بحر میں ہے کہ ممتد سے مراد ایسا عمل ہے جس کے لیے مدت بیان کرنا صحیح ہو جیسا کہ السّیر (چلنا)، الرکوب (سوار ہونا)، الصوم، عورت کو اختیار دینا اور تفویضِ طلاق۔ اور غیر ممتد سے مراد وہ فعل ہے جو اس کے برعکس ہو یعنی جس میں مدت بیان کرنا صحیح نہ ہو جیسا کہ طلاق، تزویج، کلام اور عتاق، دخول اور خروج؛ پس یہ کہنا درست ہے کہ 'لبست الثوب یومین' 'رکبت الفرس یوماً' جبکہ یہ نہیں کہا جاتا کہ ''قدمت یومین'' ''دخلت ثلاثۃ ایام'' یہ تفصیل ''التلویح علی التوضیح'' میں مذکور ہے۔

اور ''تلویح'' کے بعض حاشیہ نگاروں نے ذکر کیا ہے کہ لبس اور رکوب کے امتداد سے مراد مجازاً ان دونوں کی بقا کا امتداد ہے۔ اس کا قرینہ الیوم کی قید ہے نہ کہ اصل رکوب اور لبس کا دراز ہونا۔ کیوں کہ وہ دراز نہیں ہوتے اس لئے کہ رکوب کی حقیقت وہ حرکت ہے جو جانور کے اوپر ہوتی ہے اور لبس کی حقیقت کپڑے کو بدن پر رکھنا ہے اور اس کے لیے امتداد کی ضرورت نہیں۔

کس قدر امتداد سے کوئی فعل ممتد کہا جائے گا؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارح حصکفیؒ نے 'یستوعب المدۃ' کہا ہے، یہ گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے جو شرح وقایہ میں مذکور ہے یعنی ایسا امتداد جو کم سے

کم ایک دن گھیر لے نہ کہ مطلق امتداد۔ اس لئے کہ فقہاء نے تکلم کو غیر ممتد قرار دیا ہے۔ حالانکہ تکلم لمبے وقت تک جاری رہ سکتا ہے، لیکن دن بھر جاری نہیں رہتا۔ اور 'ہدایہ' میں بھی تکلم کو غیر ممتد قرار دیا ہے، 'البحر' میں اس کو حق اور درست کہا ہے۔ البتہ علامہ ہندی نے 'شرح المغنی' میں جزم کے ساتھ تکلم کو فعل ممتد قرار دیا ہے۔ اور 'ہدایہ' میں مذکور بات کو بعض مشائخ کا گمان قرار دیا ہے۔ ''فتح القدیر'' میں اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ فعل ممتد کی تعریف میں کم سے کم ایک دن کا امتداد ضروری نہیں اور شرح وقایہ میں اس کا ذکر پہلے قول کی بنیاد پر ہے جیسا کہ 'صاحب نہر' اور 'مقدسی' نے اسے محقق کیا ہے۔ اور ''التلویح علی التوضیح'' کا قول ''مایصح ضرب المدة له'' سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ دن بھر امتداد ضروری نہیں۔

امتداد میں کون سے فعل کا اعتبار ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے فعل ممتد کی مثال 'الامر بالید' کی دے کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فعل ممتد سے مراد مظروف ہے یعنی جو 'الیوم' میں عامل ہو۔ نہ کہ وہ فعل جو یوم کا مضاف الیہ ہو۔ اور محققین کے نزدیک مضاف الیہ کے فعل کے امتداد یا عدم امتداد کا کوئی اعتبار نہیں۔ اسلئے کہ اگرچہ یہ فعل بھی مظروف ہے یعنی دن میں پایا جاتا ہے یعنی امر بالید کا اختیار یوم میں ہوتا ہے لیکن اسے ظرف کی تعیین کے لیے ذکر کیا جاتا ہے، ظرف کے ذکر سے اس میں عامل کے وقوع کا فائدہ دینا مقصود ہوتا ہے، یعنی امر بالید کا اختیار یوم میں ہوتا ہے، اس لیے امر بالید والے فعل کے ممتد اور غیر ممتد ہونے کا اعتبار ہوگا۔ رکوبِ زید والا فعل بھی یوم کا مظروف ہے مگر اس کا مقصد ظرف

یعنی یوم کی تعیین کے لیے ہے کہ کون سے دن امر بالید ہوگا یا کون سے دن طلاق ہوگی وغیرہ۔

آگے علامہ شامیؒ مضاف الیہ اور مظروف کے اعتبار سے جو تفصیل مذکور ہے اس کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کل چار صورتیں ہیں: (۱) مضاف الیہ اور یوم کا مظروف دونوں فعل ممتد ہوں جیسا کہ ''**أمرک بیدک یوم یرکب زید**'' اس مثال میں مضاف الیہ اور یوم کا مظروف دونوں فعل ممتد ہے۔ (۲) اور کبھی دونوں (مضاف الیہ، یوم کا مظروف) غیر ممتد ہوتے ہیں جیسا کہ ''**أنت طالق یوم یقدم زید**'' اس مثال میں دونوں غیر ممتد ہے۔ ان دونوں صورتوں میں مضاف الیہ یا مظروف کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ (۳) فعل مظروف ممتد ہو اور مضاف الیہ غیر ممتد، جیسا کہ ''**امرک بیدک یوم یقدم زید**'۔ (۴) فعل مضاف الیہ غیر ممتد اور مظروف ممتد ہو جیسا کہ ''**انت حر یوم یرکب زید**''۔ آخری دو صورتوں میں حکم کا فرق ظاہر ہوگا اور دونوں میں مظروف کا اعتبار ہوگا یہ متفق علیہ بات ہے چونکہ امر بالید ممتد اور حریت غیر ممتد ہے اس لیے پہلا حکم دن کے ساتھ خاص ہوگا اور دوسرا حکم مطلق رکوب سے متعلق ہوگا۔ پس زید رات میں آئے یا رات میں سوار ہو تو امر بالید نہ ملے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ رافعی نے لکھا ہے اور شامی میں ''لا'' زائد ہے یا سہو ہے۔

اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ معتبر مضاف الیہ میں مذکور فعل ہے لیکن یہ حضرات مثال میں فقط پہلی دو مثالیں ذکر کرتے ہیں، جب کہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مضاف الیہ یا مظروف کے اعتبار سے ان دونوں مثالوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں بنتا؛ کیوں کہ پہلی دو مثالوں میں حکم بہر دو صورت ایک ہی

رہتا ہے جیسا کہ کشف الاسرار اور التلویح علی التوضیح' وغیرہما میں مذکور ہے۔اوراس بنیاد پران لوگوں کی بات رد ہوجاتی ہے جوفعل مظروف یا فعل مضاف الیہ کے اعتبار میں اختلاف نقل کرتے ہیں۔اورزیلعیؒ وشرح وقایہ پربھی رد ہوگا جو دونوں قولوں میں سے کسی ایک قول کی ترجیح کی کوشش کرتے ہیں۔اس لیے کہ فعل مظروف کا اعتبار متفق علیہ امر ہے اور جنہوں نے فعل مضاف کا اعتبار کیا ہے انہوں نے بھی وہ مثالیں دی ہیں جن میں فعل مظروف بھی ممتد ہے اس لیے انکا قول اختلاف نہیں سمجھا جائیگا۔

اخیر میں علامہ شامیؒ تلویح کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ پر اس صورت میں عمل ہوگا جب اسکے مطابق عمل کرنے میں کوئی مانع نہ ہو۔پس اگر کسی قرینہ کی وجہ سے قاعدہ کے خلاف بھی مرادلیا جائے تو درست ہوگا۔بے شمار مواقع پر فعل ممتد ہوتا ہے پھر بھی یوم سے مطلق وقت مرادلیا جاتا ہے۔جیسے ارکبوا یوم یاتیکم العدو۔ واحسنوا الظن باللہ یوم یاتیکم الموت اوراس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی فعل غیر ممتد میں دن مرادلیا جاتا ہے،جیسے "أنت طالق یوم یصوم زید'، أنت حر یوم تکسف الشمس 'تلویح علی التوضیح میں مذکور ہے۔

(أنت طالق يوم أتزوجك فنكحها ليلا حنث بخلاف الأمر باليد) أي أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقدم ليلا لم تتخير ولو نهارا بقي للغروب، والأصل أن اليوم متى قرن بفعل ممتد يستوعب المدة يراد به النهار كالأمر باليد فإنه يصح جعله بيدها يوما أو شهرا، ومتى قرن بفعل لا يستوعبها يراد به مطلق الوقت

قوله متى قرن بفعل ممتد إلخ) المراد بالممتد ما يصح ضرب المدة له كالسير والركوب والصوم وتخيير المرأة وتفويض الطلاق، وبما لا يمتد عكسه كالطلاق والتزوج والكلام والعتاق والدخول والخروج بحر. فيقال: لبست

الثوب يومين، وركبت الفرس يوما، بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام تلويح. وذكر بعض محشيه أن المراد بامتداد اللبس والركوب امتداد بقائها مجازا والقرينة التقييد باليوم لا أصلهما أي لأن حقيقة الركوب الحركة التي يصير بها فوق الدابة واللبس جعل الثوب على بدنه وذلك غير ممتد، وأشار الشارح بقوله يستوعب المدة إلى ما في شرح الوقاية من أن المراد امتداد يمكن أن يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لأنهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد، ولا شك أنه يمتد زمانا طويلا لكن لا بحيث يستوعب النهار. اهـ. وجزم به في الهداية بأن التكلم غير ممتد. وقال في البحر: إنه الحق وجزم به الهندي في شرح المغني بأنه ممتد، وجعل ما في الهداية ظنا لبعض المشايخ، ورجحه أيضا في الفتح. وعليه فلا حاجة إلى تقييد الامتداد بنهار بل هو مبني على القول الأول كما حققه صاحب النهر والمقدسي، ويشير إليه قول التلويح: ما يصح ضرب المدة له تأمل، وأشار بقوله كالأمر باليد إلى أن المراد بالفعل الممتد المظروف: أي العامل في اليوم لا الذي أضيف إليه اليوم فإنه لا عبرة بامتداده، وعدمه عند المحققين لأنه وإن كان مظروفا أيضا لكنه ذكر لتعيين الظرف، والمقصود بذكر الظرف إنما هو إفادة وقوع العامل فيه. وحاصله أن الصور أربع لأنه قد يكون المضاف إليه، ومظروف اليوم مما يمتد كأمرك بيدك يوم يركب زيد وقد يكونان من غير الممتد كأنت طالق يوم يقدم زيد وفي هذين لا فرق بين اعتبار المضاف إليه أو المظروف، وقد يكون المظروف ممتدا والمضاف إليه غير ممتد كأمرك بيدك يوم يقدم زيد، أو بالعكس كأنت حر يوم يركب زيد، وفي هذين يظهر الفرق، واتفقوا فيهما على اعتبار المظروف فإذا قدم زيد أو ركب ليلا لا يكون الأمر بيدها ولا يعتق العبد اتفاقا ووقع في كلام بعضهم أن المعتبر المضاف إليه لكنه لم يعتبره في هذين بل اعتبره في الأولين وقد علمت أنه لا فرق فيهما بين اعتبار المضاف إليه أو المظروف، فعلى هذا لا خلاف في الحقيقة

كما في الكشف والتلويح وغيرهما وبه يرد على من حكى الخلاف، وعلى ما في الزيلعي وشرح الوقاية من ترجيح اعتبار الممتد منهما كما في البحر. ثم اعلم أن ما ذكر من الأصل إنما هو عند الإطلاق والخلو عن الموانع، فلا تمتنع مخالفته للقرينة، فكثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت، مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو، وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت، وبالعكس مثل أنت طالق يوم يصوم زيد، وأنت حر يوم تكسف الشمس، أفاده في التلويح. (۲۲۹،۲۲۷-۹)

مطلب في قول الإمام: إيماني كإيمان جبريل عليه السلام

امام صاحب کے قول: ایمانی کا یمانی جبریل کا مطلب

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا ”أنت طالق هكذا“ اور اس کی انگلیاں کھلی ہوئی تھیں تو کھلی ہوئی انگلیوں کے برابر طلاق واقع ہوگی، اور اگر یہ کہا کہ ”أنت طالق مثل هذا“ اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ بھی کیا تو انگلیوں کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ نیت کا اعتبار ہوگا، تین کی نیت کرنے سے تین طلاقیں واقع ہوگی ورنہ تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ’کاف‘ ذات میں اور ’مثل‘ صفات میں تشبیہ کے لئے مستعمل ہے۔ اسی بناء پر امام ابوحنیفہؒ کا قول ’ایمانی کا یمان جبریل‘ ہے نہ کہ ایمانی مثل ایمان جبریل۔

علامہ شامیؒ نے امام صاحب کے قول ”ایمانی کا یمان جبریل“ کے عنوان سے مطلب قائم کیا ہے جس میں ”کاف“ اور ”مثل“ کے درمیان فرق کو واضح فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ ”کا یمان جبریل“ کے متعلق فرماتے ہیں کہ دونوں فرد یعنی (جبریل امینؑ اور امام صاحب) میں ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق جازم ایک جیسی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ ''مثل ایمان جبریل'' نہ کہنے کی وجہ ذکر کرتے ہیں کہ حضرت جبریلؑ کا ایمان صفت میں امام صاحب کے ایمان سے بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ حضرت جبریل کا ایمان مشاہدہ کی بناء پر ہے۔لہٰذا مشاہدہ کی بناء پر اطمینان میں زیادتی ہوتی ہے جیسا کہ آیت کریمہ **''قال ابراھیم رب ارنی کیف تحي الموتی''** سے ثابت ہوتا ہے اور اس طرح صفات میں زیادتی ہونے سے قرب میں زیادتی اور مقام کی بلندی حاصل ہوتی ہے۔

امام صاحب کے مختلف اقوال میں تضاد اور تطبیق

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ در میں امام صاحب کا قول یہ مذکور ہوا کہ ''ایمانی کایمان جبریل'' جبکہ دوسری کتابوں میں امام صاحب کے حوالے سے اس کے برعکس اقوال منقول ہے چنانچہ ''خلاصۃ الفتاوی'' میں مذکور ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں اس آدمی کو ناپسند کرتا ہوں جو ''ایمانی کایمان جبریل'' کہے۔ بلکہ اسے یہ کہنا چاہیے کہ ''آمنت بما آمن بہ جبریل'' ''خلاصۃ الفتاوی'' کی بات مکمل ہوئی۔

اور امام صاحب نے ''العالم والمتعلم'' کتاب میں ''ان ایماننا مثل ایمان الملائکۃ'' فرمایا ہے۔ اس لئے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، اسکی ربوبیت اور اس کی قدرت پر اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل کردہ احکامات پر اس طرح ایمان لائے ہیں جیسا کہ فرشتوں نے اقرار کیا ہے اور انبیاء ورسل نے اسکی تصدیق کی ہے۔ اس وجہ سے ہمارا ایمان انکے ایمان کے مثل ہے۔ کیونکہ ہم ان تمام چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں جن پر فرشتے اس حال میں ایمان لائے ہیں کہ انہوں نے ان عجائبات کا مشاہدہ کیا ہے جب کہ ہم نے کچھ مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور اس کے بعد انہیں ہمارے اوپر ایمان اور تمام عبادات پر ثواب میں فضیلت حاصل ہے۔ العالم والمتعلم کی بات مکمل ہوئی۔

تینوں عبارتوں میں ظاہر کے اعتبار سے تضاد واضح ہے کیوں کہ پہلے قول میں کا یمان کہنے کی بات ہے اور مثل کہنے سے منع کیا گیا ہے۔ دوسرے میں کا یمان کہنے سے بھی روکا گیا ہے اور تیسرے میں امام صاحبؒ سے ''مثل ایمانی'' کے الفاظ منقول ہیں۔

ان تینوں عبارتوں میں تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ پہلا قول عالم کے لیے ہے یعنی عالم کے لیے مناسب ہے کہ ''ایمانی کا یمان جبریل'' کہے ''مثل ایمان جبریل'' نہ کہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس طرح کہنا امام صاحب نے اپنے لیے پسند کیا ہے پس ہر عالم کے لیے یہی حکم ہوگا۔

دوسرے الفاظ یعنی کایمان کہنے کی ممانعت عامی وجاہل کے لیے ہے کیوں کہ امام صاحب نے ''اکرہ ان یقول الرجل'' کہا ہے یعنی عامی کے لئے ایسے الفاظ کہنا مناسب نہیں ہے۔

اور تیسرے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب تفصیل بیان کردی جائے اور ایمان ومؤمَن بہ امور کی وضاحت کردی جائے تو ''مثل'' کا لفظ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں عالم کے لیے بھی اور عامی کے لیے بھی۔ اس مسئلہ میں ''ابن کمال پاشا'' کا رسالہ ہے اور یہاں پر جو بحث ہے وہ اسی کا خلاصہ ہے۔

(أنت طالق هكذا مشيرا بالأصابع) المنشورة (وقع بعدده) بخلاف مثل هذا، فإنه إن نوى ثلاثا وقعن وإلا فواحدة لأن الكاف للتشبيه في الذات ومثل للتشبيه في الصفات، ولذا قال أبو حنيفة: إيماني كإيمان جبريل لا مثل إيمان جبريل بحر.

مطلب في قول الإمام إيماني كإيمان جبريل (قوله كإيمان جبريل) فإن الحقيقة في الفردين واحدة وهي التصديق الجازم (قوله لا مثل إيمان جبريل)

لزيادته في الصفة من كونه عن مشاهدة فيحصل به زيادة الاطمئنان كما أشير إليه في قوله تعالى {قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى} [البقرة: 260] الآية. وبه يحصل زيادة القرب ورفع المنزلة، لكن ما نقل عن الإمام هنا يخالفه ما في الخلاصة من قوله: قال أبو حنيفة: أكره أن يقول الرجل إيماني كإيمان جبريل، ولكن يقول آمن بما آمن به جبريل اهـ وكذا ما قاله أبو حنيفة في كتاب العالم والمتعلم إن إيماننا مثل إيمان الملائكة لأنا آمنا بوحدانية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله عز وجل بمثل ما أقرت به الملائكة وصدقت به الأنبياء والرسل، فمن هاهنا إيماننا مثل إيمانهم لأنا آمنا بكل شيء آمنت به الملائكة مما عاينته من عجائب الله تعالى ولم نعاينه نحن، ولهم بعد ذلك علينا فضائل في الثواب على الإيمان وجميع العبادات إلخ. ولا يخفى أن بين هذه العبارات الثلاث تخالفا بحسب الظاهر. ويمكن التوفيق بحمل الأولى على العالم لأنه قال: أقول إيماني كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل. والثانية على غيره لقوله: أكره أن يقول الرجل. والثالثة على ما إذا فصل، وصرح بالمؤمن به وإن كان بلفظ المثلية لعدم الإيهام بعد التصريح، فيجوز للعالم والجاهل "وللعلامة ابن كمال باشا رسالة في هذه المسألة، هذا خلاصة ما فيها. (٢٣٧، ٢٣٦-٩)

مطلب في قولهم: أنت طالق تحلي للخنازير وتحرمي عليّ، وانت طالق لا يردّک قاضٍ ولا عالم

الفاظ شدیدہ پر مشتمل طلاق کی ایک خاص صورت کا حکم

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں عوام میں بکثرت استعمال ہونے والے طلاق کے جملے کے متعلق مطلب قائم کیا ہے اور اسکے متعلق حکم کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ "أنت طالق تحلي للخنازير وتحرمي عليّ" یہ جملہ عوام میں بکثرت مستعمل ہے۔ اور اس کے متعلق "فتاوی خیریہ" میں طلاق رجعی

واقع ہونے کا فتوی دیا ہے۔اس لئے کہ آدمی کا قول ’’تحرمی عليّ‘‘ یہ حال کے لیے ہوگا یا استقبال کے لئے ہوگا؛ اگر حال کے لئے ہے یعنی انت طالق سے ہی حرمت ثابت کرنا چاہتا ہے تو یہ خلاف شریعت ہے۔شریعت کا حکم اس سے رجعت کا ہے یعنی عورت ابھی حرام نہیں بلکہ حلال ہے اور رجوع ہی کافی ہے۔پس اس کا حرمت کا حکم لگانا خلاف شرع ہوا کیونکہ عدت کے ختم کے بعد حرمت واقع ہوتی ہے۔اور اگر استقبال کے لئے ہو تو یہ صحیح ہے اور رجعت کے منافی نہیں ہے کیوں کہ عورت عدت کے بعد حرام ہوتی ہی ہے۔

اسی طرح دوسرا جملہ جو عوام میں بکثرت مستعمل ہے وہ ’’أنت طالق لا یر دک قاض و لا عالم‘‘ ہے تو اس کے متعلق بھی ’’فتاوی خیریۃ‘‘ میں طلاق رجعی کے وقوع کا فتوی دیا ہے کیوں کہ انت طالق کا حکم شرعی رجعی کا ہے۔پس لا یردک الخ۔۔بولکر مرد کو اختیار نہیں کہ ان الفاظ کے حکم شرعی کو بدل دے۔اور رملی نے اس کی تائید میں ’’منح‘‘ کے حاشیہ میں وہ جزئیہ پیش کیا ہے جو’’الصیرفیۃ‘‘ میں مذکور ہے اروہ یہ ہے کہ اگر مرد نے کہا کہ’’أنت طالق و لا رجعة لي علیک‘‘ تو یہ طلاق رجعی واقع ہوگی۔اور اگر یہ کہا کہ’’أنت طالق علي أن لا رجعة لي علیک‘‘ تو طلاق بائن واقع ہوگی۔ اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ رملی نے لکھا ہے کہ عوام کا قول ’’لا یر دک قاضٍ و لا عالم‘‘ یہ صیرفیۃ میں مذکور عبارت’’و لا رجعة لي علیک‘‘ کے مانند ہے۔

اور’واؤ‘ کے ہونے نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی لا یردک قاضٍ میں ’واؤ‘ نہیں اور ولا رجعۃ میں ’’واؤ‘‘ ہے۔اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں۔اور لا یر دک قاضٍ کو’’علی ان لا رجعۃ‘‘ کے قائم مقام کر کے اس سے بائن واقع نہ ہوگی۔

اس کا فرق بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''علي ان لا رجعة'' طلاق کی قید اور شرط ہے اور **أنت طالق علی أن لا رجعة'' أنت طالق طلاقا مشروعاً فيه عدم الرجعة**'' کے معنی میں ہے یعنی تجھے طلاق بائن ہے۔ لہذا یہ اس قاعدہ کے تحت داخل ہے کہ جب طلاق کو شدت وزیادتی کے ساتھ متصف کیا جائے تو طلاق بائن واقع ہوگی جیسا کہ ہدایہ میں مذکور ہے۔ اور رہا ''**ولا رجعة لي عليک**'' کے الفاظ کا حکم تو یہ طلاق کی صفت نہیں ہے بلکہ یہ کلامِ مستأنف ہے جس کے ذریعہ شوہر ایک خلافِ شرع حکم کی خبر دینا چاہتا ہے اس لئے کہ مشروع تو أنت طالق کے ساتھ طلاق رجعی کا وقوع ہے اس لیے ''ولا رجعة'' کا کلام لغو ہوگا جیسا کہ **انت طالق وبائن أو ثم بائن بلانية** کہنا لغو ہے جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا۔

اسی طرح عوام کا قول ''**لا يردک قاض**'' طلاق کی صفت نہیں ہے بلکہ یہ عورت کی صفت ہے، لہٰذا یہ قاعدہ مذکورہ کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اور ''**تحلی للخنازير وتحرمی عليه**'' کا حکم بھی اسی طرح ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ علامہ رحمتی کے سامنے چوں کہ سامنے وصفِ طلاق اور وصفِ مرأۃ یا وصف طلاق اور کلام مستانف سے خلاف شرع خبر دینے کے درمیان فرق واضح نہ ہوسکا اس لیے انہوں نے یقین کے ساتھ یہ بات بیان کی ہے کہ صیرفیۃ میں مذکور دو مسئلوں کے درمیان فرق قاعدہ مذکورہ کے خلاف ہے۔

ہاں اگر مرد اپنے جملہ ''**وتحرمی عليّ**'' سے وقوع طلاق کا قصد کرے تو الفاظ کنایۃ مان کر ان الفاظ سے دوسری طلاق بائن واقع ہوجائیگی جب تک کہ تین کی نیت نہ کرے۔ اور اگر تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوجائیگی جیسا کہ ماقبل میں گزر چکا کہ **أنت طالق وبائن** میں طلاق بائن واقع ہوگی اور تین کی نیت میں تین

طلاقیں واقع ہوگی۔ اسی طرح ہمارے زمانے میں عوام کا قول "انت طالق کلّما احلک شیخ حرّمک شیخ" (یعنی تجھے طلاق ہے جب بھی تجھے کوئی شیخ حلال کرے شیخ تجھے حرام کردے) کا حکم ہے۔ اس لئے کہ دوسرے قول یعنی "حرمک شیخ" سے مراد حرمت کی تابید ہے تو یہ اس کے قول "کُلّما حلّلتِ لي حُرِمْتِ عليّ" کے قائم مقام ہے لہٰذا جب بھی مرد اس عورت سے عقد کرے گا تو وہ اس سے بائنہ ہوجائیگی؛ مگر یہ کہ مرد کا مقصد اس کلام سے موجودہ طلاق کی خبر دینا ہو نہ کہ نئے سرے سے حرمت ثابت کرنا۔

اور اس جملہ کو مذکورہ طلاق کی صفت نہ مانے تو وہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ مشروع کے خلاف خبر دینا ہے لیکن عام آدمی اسے نہیں سمجھ سکتا بلکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ دائمی حرمت کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا "شیخ اسماعیل حائک" کے فتاوی میں جو واقع ہے کہ اس کے ساتھ صرف ایک دفعہ طلاق رجعی واقع ہوگی یہ غیر ظاہر ہے۔ اس محل کی اس تحریر کو غنیمت سمجھوں۔ اس لئے کہ یہ مخفی امور میں سے ہے۔

مطلب في قولهم: أنت طالق تحلى للخنازير و تحرمي عليّ، و انت طالق لا يردّک قاضٍ و لا عالم

[تتمة] يقع كثيرا في كلام العوام: أنت طالق تحلي للخنازير وتحرمي علي وأفتى في الخيرية بأنه رجعي لأن قوله وتحرمي علي إن كان للحال فخلاف المشروع لأنها لا تحرم إلا بعد انقضاء العدة، وإن كانت للاستقبال فصحيح ولا ينافي الرجعة، وكذلك أفتى بالرجعي في قولهم أنت طالق لا يردك قاض ولا عالم لأنه لا يملك إخراجه عن موضوعه الشرعي.

وأيده في حواشيه على المنح بما في الصيرفية: لو قال: أنت طالق ولا رجعة لي عليك فرجعية، ولو قال: على أن لا رجعة لي عليك فبائن اهـ وقال: إن قولهم لا

یردك قاض إلخ مثل قوله ولا رجعة لي عليك لأن حذف الواو كإثباتها كما لو ظاهر، لا مثل علي أن لا رجعة اهـ. قلت: والفرق أن علي أن لا رجعة قيد للطلاق لأنه شرط فيه، فهو في معنى أنت طالق طلاقا مشروطا فيه عدم الرجعة: أي طلاقا بائنا، فهو داخل تحت القاعدة من أنه إذا وصف الطلاق بضرب من الشدة والزيادة يقع به البائن كما مر عن الهداية. أما ولا رجعة لي عليك فليس صفة للطلاق بل هو كلام مستأنف أخبر به عما هو خلاف الشرع، فإن الشرع هو وقوع الرجعي بأنت طالق؛ فقوله ولا رجعة لغو، مثل قوله: أنت طالق وبائن أو ثم بائن بلا نية كما مر، وكذا قولهم لا يردك قاض إلخ ليس صفة للطلاق بل هو صفة للمرأة فلم يدخل تحت القاعدة المذكورة؛ ومثله تحلي للخنازير وتحرمي علي.

وقد خفي ذلك على الرحمتي فجزم بأن هذا وما في الصيرفية من الفرق بين المسألتين مخالف للقاعدة المذكورة، نعم ولو قصد بقوله وتحرمي علي إيقاع الطلاق وقع به أخرى بائنة ما لم ينو به الثلاث فثلاث كما في أنت طالق وبائن كما قدمناه، ومثله قول العوام في زماننا أيضا: أنت طالق كلما أحلك الشيخ حرمك شيخ، فإن مرادهم بالثاني تأبيد الحرمة، فهو بمنزلة قوله كلما حللت لي حرمت علي فكلما عقد عليها بانت منه إلا أن يريد بذلك الكلام الإخبار عن الطلاق المذكور دون إنشاء التحريم ودون جعل هذه الجملة صفة للطلاق المذكور فلا تحرم أبدا لأنه إخبار بخلاف المشروع، لكن العامي لا يفهم ذلك، بل الظاهر أنه يريد إنشاء تأبيد الحرمة؛ فما وقع في فتاوى الشيخ إسماعيل الحائك من وقوع الرجعي به فقط مرة واحدة غير ظاهر، فاغتنم تحرير هذا المحل فإنه مما يخفى. (۹-۲۵۳، ۲۵۲)

مطلب: العرف معتبر في احكام الشرع

احکام میں عرف کا اعتبار۔

علامہ تمرتاشیؒ نے 'خلاصۃ الفتاویٰ' کے حوالے سے مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر

مرد سے پوچھا گیا کہ کیا تو نے اسے طلاق نہیں دی؟ اس پر خاوند نے لفظ 'بلی' سے جواب دیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر لفظ 'نعم' سے جواب دیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور فتح القدیر میں مذکور ہے کہ لوگوں کی بول چال اور عرف کے اعتبار سے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہ ہوگا اور طلاق واقع ہوجائیگی۔ علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں لفظ نعم اور بلی کے فرق کو واضح فرمایا ہے اور نعم کو بلی کی جگہ اور بلی کو نعم کی جگہ استعمال کیا جائے تو عرف کے لحاظ سے اس کا اعتبار کیا جائیگا؛ اس لئے کہ احکام شرع میں عرف معتبر ہے۔

علامہ شامیؒ خلاصة الفتاوی کی عبارت کے متعلق فرماتے ہیں کہ خلاصة الفتاوی میں یہ مسئلہ **ألستَ طلقتها**' کے الفاظ سے مذکور ہے اور اسی اعتبار سے اس کے بعد نعم یا بلی کے جواب کی مذکورہ تفصیل درست ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے؛ البتہ درمختار کے اس نسخہ میں جو علامہ شامیؒ کے سامنے تھا اس میں '**وفي الخلاصة قيل له أطلقتها**' کے الفاظ تھے، اس لیے علامہ شامیؒ نے اولاً خلاصہ کی صحیح عبارت نقل فرمائی کہ خلاصہ میں **أَلستَ طلقتها** ہے اور دُر کے دیگر بعض نسخوں میں بھی اسی طرح **ألست طلقتها** کے الفاظ ہیں اور یہی صحیح ہے۔

نعم اور بلی کے حکم کے فرق کی وجہ صاحب بحر نے 'المنار' پر اپنی شرح 'فتح الغفار' میں ذکر کی ہے کہ التحقیق میں مذکور ہے کہ 'نعم' کا جواب ماقبل کلام کی تصدیق ہے، چاہے کلام نفی میں ہو یا مثبت میں یا استفہام میں ہو یا اخبار میں جیسا کہ جب کہا جائے کہ '**قام زيد**' یا '**أقام زيد**' یا '**لم يقم زيد**' اور جواب میں نعم کہا جائے تو یہ ماقبل کلام کی تصدیق ہوگی اور ہمزۂ استفہام کے بعد جو بات مذکور ہوگی اس کی تصدیق مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زید کھڑا ہے یا ہماری مثال میں مطلب ہوگا کہ ہاں طلاق

نہیں دی ہے۔ اور لفظ بلی سے جواب نفی کے بعد کا ایجاب ہے، چاہے استفہام ہو یا خبر۔ لہٰذا جب کہا جائے '**لم یقم زید**' تو بلی سے جواب کی صورت میں معنی ہوگا '**قد قام**' مگر چونکہ احکامِ شرع میں عرف معتبر ہے اور عرف میں نعم و بلی ایک دوسرے کی جگہ بولے جاتے ہیں اس لیے دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوجائے گی۔

چنانچہ یہی بات فتح القدیر کے حوالہ سے آگے مذکور ہے کہ اہل عرف فرق نہیں کرتے بلکہ دونوں (نعم، بلی) سے منفی کا ایجاب سمجھتے ہیں۔

وفي الخلاصة: قيل له: ألست طلقتها؟ تطلق ببلى لا بنعم. وفي الفتح: ينبغي عدم الفرق للعرف..

مطلب: العرف معتبر فی احکام الشرع

(قوله وفي الخلاصة إلخ) عبارة الخلاصة: ألست طلقتها و وجد كذلك في بعض النسخ كما يفيده ما في ح.

قال صاحب البحر في شرحه على المنار: وذكر في التحقيق أن موجب نعم تصديق ما قبلها من كلام منفي أو مثبت استفهاما كان أو خبرا كما إذا قيل لك: قام زيد أو أقام زيد أو لم يقم زيد فقلت: نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة، وموجب بلى إيجاب ما بعد النفي استفهاما كان أو خبرا فإذا قيل: لم يقم زيد فقلت: بلى كان معناه قد قام، إلا أن المعتبر في أحكام الشرع العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر اهـ. (قوله وفي الفتح إلخ) عبارته: والذي ينبغي عدم الفرق فإن أهل العرف لا يفرقون بل يفهمون منهما إيجاب المنفي (٢٦٣-٩)

مطلب: الطلاق يقع بعدد قرن به لا به

جملہ میں مذکور عدد سے طلاق واقع ہوتی ہے، صیغۂ طلاق سے نہیں۔

تنویر مع الدر میں مذکور مسئلہ یہ ہے کہ طلاق کے ساتھ عدد ذکر کرنے کی

صورت میں طلاق اس عدد سے واقع ہوگی جو طلاق کے ساتھ مذکور ہوگا؛ صیغۂ طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور عدد ذکر نہ کرنے کی صورت میں طلاق صیغہ کے ذریعہ واقع ہوگی۔

علامہ شامیؒ علامہ تمرتاشیؒ کے قول "**والطلاق یقع بعدد قرن به لا به**" کی وضاحت فرماتے ہیں کہ جب صیغۂ طلاق کے ساتھ عددِ طلاق بھی مذکور ہوتو طلاق کا وقوع عدد کے ذریعہ ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ اگر غیر مدخول بہا کو "**انت طالق ثلاثاً**" کہا تو اسے تین طلاقیں واقع ہوجائے گی۔ اور اگر طلاق صیغۂ طلاق سے ہوتی تو طلاق سے فوراً جدا ہوجاتی، اس لئے کہ اس کی عدت نہیں ہوتی اور اس صورت میں عدد لغو ہوجاتا۔ اور اس بناء پر اگر مرد "**أنت طالق واحدةً إن شاء الله**" کہے تو کوئی چیز واقع نہ ہوگی، اور لفظ طلاق کے ساتھ طلاق ہوتی تو عدد 'واحدۃ' فاصل ہوتا اور طلاق واقع ہوجاتی؛ حالاں کہ ایسا نہیں پس معلوم ہوا کہ وقوعِ طلاق عدد سے ہوتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ ایقاعِ طلاق کی کچھ اور صورتیں ذکر کرتے ہیں، جن میں طلاق صیغہ سے نہیں بلکہ ساتھ میں مذکور صفت وغیرہ سے واقع ہوتی ہے۔

طلاق کا وقوع مصدر کے ذریعہ ہوتا ہے جبکہ مصدر کا ذکر کیا جائے، اسی طرح صفت ذکر کرنے کی صورت میں وقوعِ طلاق صفت سے ہوگی جیسا کہ جب "**أنت طالق ألبتة**" کہا تو وقوع کا تعلق صفتِ البتۃ سے ہوگا؛ پس اگر اس کے بعد متصلاً 'ان شاء اللہ' کہا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر طلاق صرف اسم فاعل کے ذریعہ واقع ہوتی تو طلاق واقع ہوجاتی، محیط کی عبارت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صفت مذکور ہوتو وقوع کا تعلق صفت سے ہوتا ہے، چنانچہ المحیط میں ہے کہ اگر خاوند نے "**أنت طالق**

للسنة'' یا ''أنت طالق بائن'' کہا اور اس درمیان عورت خاوند کے قول للسنۃ یا بائن سے پہلے ہی فوت ہوگئ تو کوئی چیز واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ صفت کے صیغۂ 'ایقاع' کی صفت ہے، تطلیقۃ کی صفت نہیں، پس ایقاع طلاق صفت کے ذکر پر موقوف ہوگی۔ اور صفت کے ذکر کے وقت عورت مر چکی تھی، پس موت کے بعد وقوعِ طلاق متصور نہیں۔ المحیط کی بات مکمل ہوئی۔ اسی طرح ''الخانیۃ'' کے باب العتق میں مذکور ہے کہ آقا نے اپنے غلام سے کہا ''أنت حر ألبتة'' اور غلام البتۃ کے لفظ سے پہلے مر گیا تو وہ غلام کی حیثیت سے مرے گا۔ بحر میں یہ سب تفصیل کنز کے قول ''أنت طالق واحدةً أو لا'' کے تحت مذکور ہے۔ اور بحر میں ہی آگے چند صفحات کے بعد کنز کی عبارت ''ولو ماتت بعد الإیقاع قبل العدد لغا'' کے تحت سے بھی مذکور ہے کہ عدد سے وقوع کا جو حکم مذکور ہوا اس میں اصل عدد بھی شامل ہے۔ یعنی لفظ 'واحد' مذکور ہوگا تو ایک طلاق کا وقوع بھی واحد سے متعلق ہوگا صیغہ سے نہیں، جیسا کہ 'ثلاثاً' مذکور ہو تو تینوں طلاق کا وقوع ثلاثاً کے لفظ سے متعلق ہوتا ہے۔

عدد کا اتصال صیغۂ ایقاع کے ساتھ ضروری ہے اور سانس کا ٹوٹ جانا کچھ نقصان نہیں دیتا۔ پس اگر انت طالق کہا اور بلا وجہ خاموش ہوگیا پھر کہا ثلاثاً تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر انت طالق کہا اور سانس ٹوٹ گیا یا کسی نے اس کا منہ پکڑ لیا پھر فوری طور پر کہا ثلاثاً تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ اور اگر غیر مدخول بہا عورت سے کہا ''أنت طالق یا فاطمة أو یا زینب ثلاثاً'' تو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ اور اگر ''أنت طالق اشهدوا ثلاثاً'' کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر ''أنت طالق فاشهدوا'' کہا تو تین طلاقیں واقع ہوگی، جیسا کہ فتاوی ظہیریہ میں مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نفس

(سانس) کا ٹوٹ جانا اور منہ بند کر لینا یہ طلاق اور عدد میں اتصال کو قطع نہیں کرتا۔ ندا بھی اسی طرح ہے کیوں کہ یہ مخاطب کی تعیین کے لئے ہے۔ اسی طرح 'فاشہدوا' کا 'فا' کے ساتھ عطف ہے، اس لئے کہ اس کا مابعد ماقبل سے متعلق ہوتا ہے پس تمام کلام ایک کلام ہوگا۔

(والطلاق يقع بعدد قرن به لا به) نفسه عن ذكر العدد، وعند عدمه الوقوع بالصيغة. (فلو ماتت) يعم الموطوءة وغيرها (بعد الإيقاع قبل) تمام (العدد لغا) لماتقرر. (ولو مات) الزوج أو أخذ أحد فمه قبل ذكر العدد (وقع واحدة)

مطلب الطلاق يقع بعدد قرن به لا به

(قوله والطلاق يقع بعدد قرن به لا به) أي متى قرن الطلاق بالعدد كان الوقوع بالعدد بدليل ما أجمعوا عليه من أنه لو قال لغير المدخول بها أنت طالق ثلاثا طلقت ثلاثا، ولو كان الوقوع بطالق لبانت لا إلى عدة فلغا العدد، ومن أنه لو قال أنت طالق واحدة إن شاء الله لم يقع شيء ولو كان الوقوع بطالق لكان العدد فاصلا فوقع

ثم اعلم أن الوقوع أيضا بالمصدر عند ذكره، وكذا بالصفة عند ذكرها كما إذا قال أنت طالق ألبتة، حتى لو قال بعدها إن شاء الله متصلا لا يقع، ولو كان الوقوع باسم الفاعل لوقع، ويدل عليه ما في المحيط: لو قال أنت طالق للسنة أو أنت طالق بائن فماتت قبل قوله للسنة أو بائن لا يقع شيء لأنه صفة للإيقاع لا للتطليقة فيتوقف الإيقاع على ذكر الصفة وأنه لا يتصور بعد الموت اهـ وكذا ما في عتق الخانية قال لعبده أنت حر ألبتة فمات العبد (قبل ألبتة) يموت عبدا بحر من الباب المار عند قوله أنت طالق واحدة أو لا، وقال هنا ويدخل في العدد أصله وهو الواحدة ولا بد من اتصاله بالإيقاع، ولا يضر انقطاع النفس فلو قال: أنت طالق وسكت ثم قال ثلاثا فواحدة، ولو انقطع النفس أو أخذ إنسان فمه ثم قال ثلاثا على الفور فثلاث، ولو قال لغير المدخولة: أنت طالق يا فاطمة أو يا زينب ثلاثا وقعن؛ ولو قال: أنت طالق

اشهدوا ثلاثا فواحدة، ولو قال: فاشهدوا فثلاث، وكذا في الظهيرية اهـ.

قلت: وحاصله أن انقطاع النفس وإمساك الفم لا يقطع الاتصال بين الطلاق وعدده، وكذا النداء لأنه لتعيين المخاطبة، وكذا عطف فاشهدوا بالفاء لأنها تعلق ما بعدها بما قبلها فصار الكل كلاما واحدا (٩-٢٧٩)

مطلب في قبل ما بعد قبله رمضان

قبل اور بعد سے متعلق ایک عجیب مسئلہ

تنویر مع الدر میں ''قبل'' اور ''بعد'' کے مسائل میں کچھ اشعار کہے گئے ہیں وہ اشعار یہ ہے:

ما يقول الفقيه أيده الله ... ولا زال عنده الإحسان

في فتى علق الطلاق بشهر ... قبل ما بعد قبله رمضان

ترجمہ: جو کچھ فقیہ کہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی تائید فرمائے۔ اور اس نوجوان کے متعلق اللہ تعالیٰ کے یہاں احسان ہے، جس نے طلاق کو ایک ایسے ماہ کے ساتھ معلق کیا، جس کے قبل کے مابعد کا قبل رمضان ہے۔

اس آخری مصرعہ کو قبل اور بعد کی ہیرا پھیری سے آٹھ صورتوں میں پڑھا جاتا ہے، اگر تینوں مقام پر فقط قبل کا لفظ ہو تو ذی الحجہ میں طلاق ہوگی، اور فقط بعد کا لفظ ہو تو جمادی الآخر میں طلاق ہوگی، اور 'قبل' شروع یا درمیان یا آخر میں ہو تو شوال میں طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح 'بعد' شروع یا درمیان یا آخر میں ہو تو شعبان میں ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں طرفین لغو ہوتے ہیں۔ اس لیے فقط 'قبلہ یا بعدہ رمضان' باقی رہتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں قبل اور بعد کے متعلق جو اشعار کہے گئے ہیں

ان کی وضاحت فرمائی ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اشعار بحر خفیف میں ہے۔ میں نے شارح الفیہ 'اشمونی' کی 'شرح المجموع' المسمی 'الینبوع فی شرح المجموع'' میں دیکھا کہ یہ شعر علامہ ابوعمرو بن حاجب کے پاس شام کے علاقہ میں پیش کیا گیا اس میں آپ نے فتوی دیا اور عمدہ فتوی دیا۔ نیز فرمایا کہ یہ ایسے دقیق معانی ہیں کہ اس زمانہ میں ایسے دقیق معانی کوئی نہیں سمجھتا ہے۔ اس میں آخری مصرعہ کو آٹھ صورتوں میں پڑھا جاتا ہے۔ اور یہ اس طرح کہ 'ما' کا مابعد کبھی دو قبل یا دو بعد ہوتا ہے جیسے (۱) ماقبل قبلہ رمضان، (۲) مابعد بعدہ رمضان۔ یا 'ما' کا مابعد مختلف ہوتا ہے جیسے (۳) مابعد قبلہ رمضان، (۴) ماقبل بعدہ رمضان۔ یہ کل چار صورتیں ہوگئی۔ ان میں سے ہر ایک سے پہلے یا تو 'قبل' ہوگا یا 'بعد'' ہوگا۔ اس طرح یہ آٹھ صورتیں ہیں۔ ان آٹھ صورتوں کی تفصیل اس طرح ہیں:

(۱) **بشهر قبل ماقبل قبله رمضان:** یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے قبل کے ماقبل کے قبل میں رمضان ہو اور ایسا مہینہ جس کے قبل کے ماقبل کے قبل میں رمضان ہو وہ ذی الحجہ ہے۔ چنانچہ ذی الحجہ کے قبل ذی القعدہ کے ماقبل شوال کے قبل رمضان ہے۔

(۲) **بشهر بعد ما بعد بعده رمضان:** یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے بعد کے مابعد کے بعد میں رمضان ہو اور ایسا مہینہ جمادی الآخر ہے کیوں کہ جمادی الآخر کے بعد رجب کے مابعد شعبان کے بعد رمضان ہے۔ پس جمادی الآخر میں طلاق ہوگی۔

(۳) **بشهر قبل مابعد بعده رمضان:** یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے قبل کے مابعد کے بعد رمضان ہو۔ اس صورت میں قبل کا مابعد وہی مہینہ ہوگا۔ اس لیے

اول دو لفظ '**قبل مابعد**' لغو ہوں گے۔ اور حاصل عبارت ہوگا '**بشهر بعده رمضان**' پس شعبان مراد ہوگا۔

(۴) **بشهر قبل مابعد قبله رمضان**: یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے قبل کے مابعد کے قبل رمضان ہو۔ اس صورت میں بھی قبل کا مابعد وہی مہینہ ہوگا۔ اس لیے پہلے دو لفظ '**قبل مابعد**' لغو ہوں گے۔ اور حاصلِ عبارت ہوگا '**بشهر قبله رمضان**' پس شوال مراد ہوگا۔

(۵) **بشهر قبل ماقبل بعده رمضان**: یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے قبل کے ماقبل کے بعد رمضان ہو؛ اس میں بھی آخری دو لفظ '**ماقبل بعد**' لغو ہوں گے۔ کیوں کہ ہر مہینہ اپنے ماقبل کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور حاصلِ عبارت ہوگا '**بشهر قبله رمضان**'۔ پس شوال میں طلاق ہوگی۔ (شوال کے قبل رمضان کے ماقبل شعبان کے بعد رمضان ہے)۔

(۶) **بشهر بعد ماقبل قبله رمضان**: یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے بعد کے ماقبل کے قبل رمضان ہو، اس صورت میں بعد کا ماقبل وہی مہینہ ہوگا، اس لیے اوّل دو لفظ '**بعد ماقبل**' لغو ہوں گے۔ اور حاصلِ عبارت ہوگا '**بشهر قبله رمضان**' پس شوال مراد ہوگا (شوال کے بعد ذی قعدہ کے قبل شوال کے قبل رمضان ہے)۔

(۷) **بشهر بعد مابعد قبله رمضان**: یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے بعد کے بعد کے قبل رمضان ہو (شعبان کے بعد رمضان کے مابعد شوال کے قبل رمضان ہو) اس صورت میں بھی ''**مابعد قبله**'' لغو ہوگا۔ اور حاصلِ عبارت ہوگا ''**بشهر بعده رمضان**'' پس شعبان میں طلاق ہوگی۔

(۸) **بشهر بعد ماقبل بعده رمضان**: یعنی ایسے مہینے میں طلاق جس کے

بعد کے ماقبل کے بعد رمضان ہو (شعبان کے بعد رمضان کے ماقبل شعبان کے بعد رمضان ہو) اس صورت میں بھی "**بعد ماقبل**" لغو ہوگا۔ اور حاصلِ عبارت ہوگا "**بشهر بعده رمضان**" پس شعبان میں طلاق ہوگی۔

ان تمام میں قاعدہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں جن میں بھی قبل اور بعد جمع ہوں گے تو ان دونوں کو لغو کردیں گے۔ اس لئے کہ ہر مہینہ اس کے ماقبل کے بعد پایا جاتا ہے، اسی طرح ہر مہینہ اس کے مابعد سے قبل پایا جاتا ہے۔ اور جب جمع شدہ قبل اور بعد کو لغو کریں گے تو 'بعدہ رمضان' باقی رہے گا، جو شعبان ہوگا یا 'قبلہ رمضان' رہے گا جو شوال ہوگا۔ پس ان مہینوں میں طلاق ہوگی۔

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ حصکفی کی عبارت میں قولہ "**في شوال**" کے الفاظ ہیں، مگر صحیح شعبان ہے، جیسا کہ حلبی کبیری میں ہے؛ کیوں کہ مسئلہ کی فرضی صورت یہ بنتی ہے کہ 'قبل' کو ایک دفعہ ذکر کیا گیا اور 'بعد' کا لفظ متکرر ہو۔ پس لفظ قبل اور ایک لفظ بعد لغو قرار دیا جائے گا۔ اور دوسرا بعد کا لفظ باقی رہے گا وہی معتبر ہے۔ تو یہ اس طرح ہوجائے گا گویا اس نے کہا "**بعده رمضان**" اور وہ شعبان کا مہینہ ہے جس طرح پہلے گزر چکا۔

اس مسئلہ کی مزید تفصیل علامہ شامیؒ کے رسالہ "**اتحاف الذكي النبيه بجواب مايقول الفقيه**" میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہم نے فقط درمع التنویر میں مذکور عبارت کی حد تک اس کی تفصیل ذکر کی ہے۔ جبکہ علامہ شامیؒ نے اس مقام پر شامی میں بھی مزید تفصیل ذکر کی ہے۔

ومن مسائل قبل وبعد ماقيل:

مايقول الفقيه أيده الله ... ولا زال عنده الإحسان
في فتى علق الطلاق بشهر ... قبل ما بعد قبله رمضان

وينشد على ثمانية أوجه، فيقع بمحض قبل في ذي الحجة، وبمحض بعد في جمادى الآخرة وبقبل أولا أو وسطا أو آخرا في شوال، ويبعد كذلك في شعبان لإلغاء الطرفين فيبقى قبله أو بعده رمضان.

مطلب في قبل ما بعد قبله رمضان

(قوله ومن مسائل قبل وبعد ما قيل) أي ما قاله بعضهم نظما من بحر الخفيف. ورأيت في شرح المجموع للأشموني شارح الألفية أن هذا البيت رفع للعلامة أبي عمرو بن الحاجب بأرض الشام وأفتى فيه وأبدع وقال إنه من المعاني الدقيقة التي لا يعرفها أحد في مثل هذا الزمان وأنه ينشد على ثمانية أوجه لأن ما بعد "ما قد يكون قبلين أو بعدين أو مختلفين، فهذه أربعة أوجه كل منهما قد يكون قبله قبل أو بعد صارت ثمانية" والقاعدة في الجميع أنه كلما اجتمع فيه منها قبل وبعد فألغهما لأن كل شهر حاصل بعد ما هو قبله وحاصل قبل ما هو بعده، ولا يبقى حينئذ إلا بعده رمضان، فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوالا إلخ (قوله في ذي الحجة) لأن قبله ذا القعدة، وقبل هذا القبل شوال، وقبل قبل القبل رمضان ط (قوله في جمادى الآخر) لأن بعده رجبا، وبعد ذلك البعد شعبان وبعد بعد البعد رمضان ط (قوله في شوال) صوابه في شعبان ح أي لأن فرض المسألة أن قبلا ذكره مرة واحدة وتكرر بعد فيلغى لفظ قبل ولفظ بعد مرة ويبقى لفظ بعد الثاني هو المعتبر؛ فيصير كأنه قال بعده رمضان وهو شعبان كما مر (۲۸۴-۹)

مطلب فيما لو قال: امرأته طالق وله امرأتان أو اكثر تطلق واحدةً

دو یا زیادہ بیویوں میں غیر متعین طلاق دے تو کس پر طلاق واقع ہوگی؟

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح کہے 'امرأتی طالق' اور اس کی ایک سے زائد دو یا تین بیویاں ہوں تو بالاتفاق ان میں سے لاعلی التعیین ایک بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی اور شوہر کو خیار تعیین حاصل ہوگا۔ اس مسئلہ میں زیلعی کا

تصحیح کردہ دوسرا قول یہ ہے کہ ہرایک عورت پرایک طلاق واقع ہوگی۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ ہرایک پر طلاق کا حکم غیر صریح الفاظ سے طلاق دینے کی صورت میں ہے جیسا کہ کوئی 'امرأتی حرام' کہے تو ہرایک عورت پرایک ایک طلاق واقع ہوگی۔ چنانچہ علامہ تمرتاشی نے بھی تنویر کی شرح 'منح الغفار' میں یہی تحریر فرمایا ہے۔یعنی ہرایک طلاق کا حکم امرأتی طالق میں جاری نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ مطلب میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایسے الفاظ سے طلاق دے جو عموم پر دلالت کرتے ہوں تو کن صورتوں میں تمام پر طلاق واقع ہوگی اور کن صورتوں میں فقط ایک پر طلاق واقع ہوگی؟ اور تعیین کا خیار ثابت ہوگا۔

صاحب درر نے مذکورہ مسئلہ کو اس طرح ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح کہے''امرأتی طالق''اور اس کی ایک سے زائد دو یا تین بیویاں ہو،تو دو قول ہے:

(۱) لاعلی التعیین ایک بیوی پر طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو خیار تعیین حاصل ہوگا۔

(۲) زیلعی کے باب الإیلاء کی طرف منسوب کرکے دوسرا قول یہ ذکر فرمایا ہے کہ ان میں سے ہرایک بیوی پر ایک ایک طلاق واقع ہوگی۔صحیح پہلا قول ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے متن میں **''وأما تصحیح الزیلعی''** سے مذکورہ صورت میں صاحب درر کے ذریعہ اختلاف کو زیلعی کی طرف منسوب کرنے کی تردید کی ہے۔ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں مذکورہ اختلاف علامہ زیلعی نے غیر صریح الفاظ سے طلاق دینے کی صورت میں ذکر فرمایا ہے، صاحب درر کی مذکورہ بات پر علامہ تمرتاشیؒ نے بھی تنویر کی شرح منح الغفار میں اعتراض کیا ہے، چنانچہ علامہ تمرتاشیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ مذکورہ بات زیلعی کے باب الإیلاء میں میں نے نہیں پائی، زیلعی کے باب الإیلاء میں مذکورہ

مسئلہ اس طرح مذکور ہے: ''فتاوی میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے 'أنت علي حرام' کہے اور حرام کے لفظ سے وہاں کے عرف میں طلاق مراد لی جاتی ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی ، اگرچہ طلاق کی نیت نہ کی ہو۔ اگر طلاق دینے والے کی مثلاً چار بیویاں ہوں تو دو قول ہے: (۱) ہر ایک بیوی پر ایک ایک طلاق بائن واقع ہوگی (۲) لاعلی التعیین ایک بیوی پر طلاق واقع ہوگی اور مطلِّق (طلاق دینے والے) کو خیارِ تعیین ملے گا۔ اظہر اور اشبہ قول یہی ہے۔''

آگے علامہ تمرتاشیؒ نے منح الغفار میں صاحب درر کی تردید کے لئے بحر اور فتح القدیر کی عبارت بھی ذکر فرمائی ہے۔ فتح اور بحر کے باب الإیلاء میں مذکور ہے کہ اگر ایک سے زائد بیوی ہونے کی صورت میں لفظ حرام سے طلاق دی جائے گی تو ہر ایک بیوی پر طلاق واقع ہوگی اور اگر ایک سے زائد بیوی ہونے کی صورت میں صریح الفاظ سے طلاق دی جائے ، مثلاً کوئی ''امرأته طالق'' کہے تو لاعلی التعیین ایک بیوی پر طلاق واقع ہوگی ، اور ایک سے زائد بیوی ہونے کی صورت میں لفظ حرام سے طلاق دینے کی صورت میں شیخ الاسلام اوزجندیؒ نے لاعلی التعیین ایک بیوی پر طلاق واقع ہونے کا فتوی دیا ہے۔ یہی اشبہ ہے، اس تفصیل کو صاحب بحر نے بزازیہ، خلاصہ اور ذخیرہ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

اس کے بعد تمرتاشیؒ نے صاحب فتح القدیر کی رائے ذکر فرمائی ہے۔ صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ جو قول فتاوی میں مذکور ہے وہ میرے نزدیک اشبہ ہے (تمام بیویوں پر طلاق واقع ہونے کا قول) کیونکہ جس طرح مطلِّق کا قول ''هن طوالق'' علی سبیل الاستغراق تمام عورتوں کو شامل ہوتا ہے اسی طرح مطلِّق کا قول 'حلال الله علي حرام' اور 'حلال المسلمين علي حرام' بھی تمام عورتوں کو علی سبیل الاستغراق شامل

ہوتا ہے۔ اور مطلِّق (طلاق دینے والے) کا قول "حلال الله علي حرام" اور "حلال المسلمين علي حرام" تمام عورتوں کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا (ایک بیوی پر طلاق واقع ہو تو دوسری پر نہ ہو) جیسے کوئی "احداکنّ طوالق" کہے تو یہ جملہ علی سبیل البدل تمام عورتوں کو شامل ہوتا ہے، یعنی مخاطبات میں سے ایک کو طلاق ہو تو دوسری کو واقع نہ ہو؛ بلکہ علی سبیل الاستغراق ہی شامل ہوتا ہے۔

اس کے بعد علامہ تمرتاشیؒ نے خانیہ کے حوالہ سے ایک جزئیہ نقل فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص "امرأته طالق" کے الفاظ کہے اور اس کی دو بیویاں ہوں تو اس کو دونوں میں سے جس پر چاہے طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ خانیہ میں اس صورت میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے۔

مذکورہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد علامہ تمرتاشیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ زیلعی کا تمام بیویوں پر طلاق واقع ہونے کے قول کی تصحیح کرنا غیر صریح الفاظ سے طلاق دینے کی صورت میں ہی ہے۔ برخلاف اس کے جو صاحب درر نے سمجھا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ ہم نے باب الإيلاء میں اس مسئلہ کے تحت نہر کے حوالہ سے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ زیلعی کے قول 'والمسئلة بحالها' سے لفظ حرام سے طلاق دینا مراد ہے۔ "أنت علي حرام" کے الفاظ والی خاص صورت بھی مراد نہیں؛ کیونکہ 'انت' کی قید کے ساتھ "انت علي حرام" کہنے کی صورت میں ایک بیوی کو مخاطب کر کے طلاق دینا پایا جاتا ہے اس لیے مخاطبہ پر ہی طلاق واقع ہوگی۔

مذکورہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے خلاصہ کے طور پر اتفاقی اور

اختلافی صورتوں کو ذکر فرمایا ہے (ان صورتوں کو جن میں فقہاء کا ایک عورت یا تمام عورتوں پر طلاق واقع ہونے پر اتفاق ہے اور ان صورتوں کو جن میں شیخ الاسلام اوزجندی اور محقق ابن ہمام کا ایک عورت پر طلاق واقع ہونے اور تمام عورتوں پر طلاق واقع ہونے کے درمیان اختلاف ہے)۔

ہم پہلے اتفاقی صورتوں کو ذکر کرتے ہیں:

(۱) اگر کسی شخص کی ایک سے زائد بیویاں ہو اور وہ "امراته طالق" کے الفاظ سے طلاق دے تو لاعلی التعیین ایک بیوی پر طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو خیار تعیین حاصل ہوگا برخلاف اس کے جو" درر" میں مذکور ہے۔

(۲) اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "أنت حرام" کے الفاظ کہے تو مخاطبہ پر طلاق واقع ہوگی برخلاف اس کے جو زیلعی کے کلام سے وہم ہوتا ہے۔

(۳) کوئی شخص "كل حل علي حرام" کے الفاظ کہے تو تمام عورتوں پر طلاق واقع ہوگی؛ کیونکہ اس میں صراحتاً عموم کا لفظ ذکر کیا گیا ہے جس کو فردِ خاص پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، برخلاف اس عموم کے جو اضافت سے مستفاد ہوتا ہے یعنی حلال کی مسلمین کی طرف اضافت سے جو عموم مستفاد ہوتا ہے۔ یہ (اختلافی صورت ہے جو آگے آرہی ہے)

(۴) اگر کسی شخص کی ایک سے زائد بیویاں ہوں اور وہ "امرأتي حرام" کے الفاظ کہے تو لاعلی التعیین ایک بیوی کو طلاق واقع ہوگی اور مطلِّق (طلاق دینے والے) کو خیار تعیین حاصل ہوگا، کیونکہ "امرأتي" کا لفظ ایک ہی عورت پر صادق آتا ہے۔

اب یہاں سے ہم اختلافی صورتوں کو ذکر کرتے ہیں:

(۱) اگر کسی شخص کی ایک سے زائد بیویاں ہو اور وہ ایسے الفاظ سے طلاق دے جو علی سبیل الاستغراق تمام عورتوں کو شامل ہوتے ہوں تو اس صورت میں شیخ الاسلام اوز جندی نے لاعلی التعیین ایک بیوی پر طلاق واقع ہونے کا فتوی دیا ہے کیونکہ یہ الفاظ علی سبیل الاستغراق تمام عورتوں کو شامل ہوتے ہیں یہی قول ظاہر ہے۔ مذکورہ صورت ذخیرہ میں مذکور 'حلال المسلمين عليّ حرام' کے الفاظ سے طلاق دینے پر صادق آتی ہے، کیونکہ ابن ہمام کی ذکر کردہ علت اس مثال پر صراحتاً صادق آتی ہے۔

(۲) اگر کسی شخص کی ایک سے زائد بیویاں ہو اور وہ ایسے صریح الفاظ سے طلاق دے جو علی سبیل الاستغراق تمام عورتوں کو شامل ہوتے ہوں مثلا 'حلال الله طالق'، ''من يحل لي طالق''، ''من في عقد نكاحي طالق'' تو شیخ الاسلام اوز جندی کے نزدیک لاعلی التعیین ایک عورت پر طلاق واقع ہوگی، اور مطلِّق کو خیار تعیین ملے گا۔ اور محقق ابن ہمام کے نزدیک تمام عورتوں پر طلاق واقع ہوگی۔ یہی قول راجح ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ایک بات کی وضاحت ہوجائے۔

صریح اور غیر صریح کے عموم اور خصوص کا یہ اختلاف کون سے الفاظ کے متعلق ہے؟

ابتداءِ بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ ''حلال الله علي حرام''، ''حلال المسلمين علي حرام'' اور ''امرأتی حرام'' سب الفاظ غیر صریح ہیں اور ان میں صاحب فتح القدیر عموم مراد لیتے ہیں جبکہ اوز جندی لاعلی التعیین ایک طلاق کا حکم لگاتے ہیں اور علامہ حصکفیؒ کا زیلعی کی تصحیح کو غیر صریح پر محمول کرنا بھی ان تمام صورتوں

سے متعلق ہے۔

مگر حقیقت اس طرح نہیں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ اوزجندی اور صاحب فتح القدیر کا اختلاف نقل کرنے کے بعد وضاحت فرماتے ہیں کہ محلِ خلاف وہ صورت ہے جن میں عموم استغراق ہو۔ جیسے "**حلال الله علي الخ۔۔**" "**حلال المسلمين علي الخ۔۔**" اور "**امرأتي حرام**" کا لفظ اس اختلاف کا محل نہیں۔ چنانچہ آگے اس کی تفصیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پیچھے جو بات گزری کہ صریح الفاظ سے طلاق دینے کی صورت میں بالاتفاق ایک عورت پر طلاق واقع ہوتی ہے یہ الفاظ صریح کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ لفظ "**امرأتي**" کی وجہ سے ہے، کیونکہ وہ عمومِ بدل کا تقاضا کرتا ہے یعنی لاعلی التعیین تمام میں سے کسی ایک پر صادق آتا ہے جیسے کوئی یوں کہے "**احداهن طالق**" تو یہ لفظ ایک عورت پر صادق آتا ہے۔ پس اگر الفاظ صریحہ کے ساتھ ایسے الفاظ شامل کردیے جن میں عموم استغراق پایا جاتا ہو، جیسے "**حلال الله طالق**"، "**من يحل لي طالق**"، "**من في عقد نكاحي طالق**" اس میں ہی اختلاف جاری ہوگا۔ اور ابن ہمام کی ترجیح ان صورتوں میں اظہر ہے۔

آگے علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا زیلعی کے تمام بیویوں پر طلاق واقع ہونے کے قول کی تصحیح کو "**امرأتي حرام**" کے الفاظ پر محمول کرنا بھی درست نہیں؛ کیونکہ "**امرأتي حرام**" میں "**امرأتي**" کا لفظ صرف ایک عورت پر صادق آتا ہے۔ اسی طرح علامہ حصکفی کا "**كَمَا حرّره المصنف**" کہنا بھی درست نہیں ہے؛ کیونکہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مصنف (علامہ تمرتاشیؒ) نے بھی زیلعی کی تصحیح کو "**امرأتي حرام**" پر محمول کیا ہے۔ حالانکہ علامہ تمرتاشی سے اس کے خلاف بات ثابت ہے، علامہ تمرتاشی تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ زیلعی کا غیر صریح الفاظ

سے طلاق دینے کی صورت میں طلاق کے الفاظ کا تمام عورتوں کو شامل ہونے کے قول کی تصحیح کرنا 'حلال المسلمين علي حرام' جیسے ان الفاظ سے متعلق ہے جن میں عموم استغراق ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مصنف تمرتاشیؒ بھی زیلعی کی تصحیح کو عموم استغراق والے الفاظ پر محمول کرنا چاہتے ہیں جیسا کہ صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں، نہ کہ "امرأتی حرام" پر محمول کرنا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ "علي طلاق ان فعلت كذا" کے الفاظ "امرأتی طالق" کی طرح ہے، یعنی قسم میں حانث ہونے میں۔ اور چند بیویاں ہوں تو ایک پر طلاق واقع ہوگی اور خیار تعیین ہوگا۔ اسی طرح "علي الحرام إن فعلت كذا" کے الفاظ "امرأتی حرام" کی طرح ہے۔

پس ایک کو طلاق ہوگی اور چند بیویاں ہوں تو تعیین کا خیار رہے گا؛ کیونکہ پہلے جملے کا مطلب یہ ہوگا: "إن فعلت كذا لزم الطلاق"، ان فعلت كذا امرأتی طالق " کے معنی میں ہے۔ اور دوسرا جملہ "إن فعلت كذا فامرأته حرام عليه" کے معنی میں ہے۔

(ولو قال امرأتي طالق وله امرأتان أو ثلاث تطلق واحدة منهن وله خيار التعيين) اتفاقا. وأما تصحيح الزيلعي فإنما هو في غير الصريح كامرأتي حرام كما حرره المصنف وسيجيء في الإيلاء

مطلب فيمن قال: امرأته طالق وله امرأتان أو أكثر تطلق واحدة

(قوله وأما تصحيح الزيلعي إلخ) رد على صاحب الدرر حيث ذكر ما ذكره المصنف وقال هو الصحيح، احترازا عما قيل يقع على كل واحدة طلاق، وعزاه إلى إيلاء الزيلعي.

واعتراضه في المنح بأن عبارة الزيلعي هكذا وذكر في الفتاوى: إذا قال

لامرأته أنت علي حرام والحرام عنده طلاق ولكن لم ينو الطلاق وقع الطلاق، ولو كان له أربع نسوة والمسألة بحالها تقع على كل واحدة منهن طلقة بائنة، وقيل تطلق واحدة منهن، وإليه البيان وهو الأظهر والأشبه.

وفي إيلاء الفتح والبحر أن في المواضع التي يقع الطلاق بلفظ الحرام، وإن كان له أكثر من زوجة واحدة تقع على كل تطليقة واحدة، بخلاف الصريح نحو: امرأته طالق وله أكثر من واحدة فلا تقع إلا واحدة. وأجاب الأوزجندي أنه لا يقع إلا على واحدة وهو الأشبة، وعزاه في البحر إلى البزازية والخلاصة والذخيرة.

وفي الفتح: الأشبه عندي ما في الفتاوى لأن قوله حلال الله أو حلال المسلمين يعم كل زوجة على سبيل الاستغراق كقوله هن طوالق لا البدل كإحداكن طالق، وحيث وقع بهذا اللفظ وقع بائنا.

وفي الخانية: امرأته طالق وله امرأتان معروفتان له أن يصرف إلى أيتهما شاء، ولم يحك خلافا فظهر أن التصحيح في غير الصريح كحلال المسلمين ونحوه لكونه يعم كل زوجة لا كما زعم في الدرر اهـ كلام المنح ملخصا وسيأتي في الإيلاء عن النهر أن قول الزيلعي هنا والمسألة بحالها يعني التحريم، لا بقيد أنت علي حرام مخاطبا لواحدة، بل يجب فيه أن لا يقع إلا على المخاطبة. اهـ.

أقول: والحاصل أنه لا خلاف في: امرأته طالق أن له أن يصرفه إلى أيتهما شاء خلافا لما في الدرر، ولا في: أنت علي حرام أنه لا يقع إلا على المخاطبة فقط خلافا لما يوهمه كلام الزيلعي، وإنما الخلاف فيما يعم كل زوجة على سبيل الاستغراق فاختار الأوزجندي أنه لا يقع إلا على واحدة فله صرفه إلى أيتهما شاء نظرا إلى أنه لفظ مفرد. واختار المحقق ابن الهمام أنه يقع على الكل لاستغراقه، وهذا هو الظاهر، ويدل على أن محل الخلاف ما قلنا إنه في الذخيرة حكاه في حلال المسلمين علي حرام، وهو صريح تعليل الفتح. والظاهر أنه لا خلاف في كل حل علي حرام لأنه بعد التصريح بأداة العموم لا يمكن حمله على فرد خاص، بخلاف

العموم المستفاد من الإضافة ويظهر لي أن عدم الخلاف في الصريح لا لخصوص صراحته بل لكونه بلفظ امرأتي الذي عمومه بدلي: أي صادق على واحدة لا بعينها أي واحدة كانت مثل قوله إحداهن طالق، حتى لو كان الصريح بلفظ عمومه استغراقيا مثل: حلال الله طالق أو من يحل لي طالق، أو من في عقد نكاحي طالق، جرى فيه الخلاف المذكور وكان فيه ترجيح ابن الهمام أظهر ويظهر من هذا أن قوله امرأتي حرام لا يتأتى فيه الخلاف المذكور، لما علمت من أن عمومه بدلي لا استغراقي فهو مثل امرأتي طالق، وبه ظهر أن حمل الشارح تصحيح الزيلعي على امرأتي حرام غير مناسب للمقام، وقوله كما حرره المصنف إلخ فيه أنه مخالف لما قدمناه عن المصنف من قوله فظهر أن التصحيح في غير الصريح كحلال المسلمين ونحوه لكونه يعم كل زوجة فالذي حرره المصنف هو الحمل على العام الاستغراقي كما اختاره ابن الهمام فافهم. ويظهر مما قررناه أيضا أن قوله علي الطلاق كما هو الشائع في زماننا مثل قوله امرأتي طالق لأن معناه كما مر إن فعلت كذا لزم الطلاق ووقع. ولا يخفى أن هذا محتمل لأنه يكون المراد لزم الطلاق من امرأة أو من أكثر ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فينبغي أن يثبت له صرفه إلى من شاء، وينبغي أن يكون قوله علي الحرام كذلك لأن معناه إن فعل كذا فامرأته حرام عليه. (۲۹۱، ۲۹۰-۹)

مطلب: بل الواقع بقوله: علي الحرام في زماننا بائن أو رجعيّ

علی الحرام کے الفاظ سے کون سی طلاق واقع ہوگی؟

تنویر میں الفاظ کنایہ کی دوسری قسم کے تحت ایک لفظ ’’حرام‘‘ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرے اور شوہر جواب میں ’حرام‘ کا لفظ کہے تو اگر شوہر نے غصہ یا عام حالت میں کہا ہو تو حکم شوہر کی نیت پر موقوف ہوگا۔ اور اگر مذاکرۂ طلاق کے وقت کہا ہو تو طلاق واقع ہوجائیگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں لفظ ’’حرام‘‘ اور اس کے مترادف ان

الفاظ کی بحث ذکر فرمائی ہے جو اصلاً کنایہ کے ہیں مگر عرفاً طلاق کے لیے ہی استعمال کیے جاتے ہیں، تو کیا اب یہ الفاظ الفاظِ صریحہ میں سے شمار کئے جائیں گے یا الفاظِ کنایہ میں سے؟ اوران الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی یا بائن؟

علامہ شامی نہر کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں کہ لفظ حرام باب کَرُم سے ممنوع کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو 'حرام' کا لفظ کہے یا 'محرِّمة' یا 'محرِّمة عليه' کہے یا 'حرّمتُكِ عليّ' کہے یا 'حلال المسلمين علي حرام' کہے یا 'كل حل علي حرام' کہے یا 'أنت معی في الحرام' کہے یا 'حرّمتُ نفسي عليكِ' 'عليک' کے ساتھ کہے تو عورت پر طلاق بائن واقع ہوگی، اگرچہ طلاق کی نیت نہ کی ہو؛ کیونکہ فی زماننا ان الفاظ سے طلاق دینے کا عرف بن چکا ہے، اس لیے یہ الفاظ الفاظ صریحہ کے حکم میں ہوگئے ہیں، اور الفاظ صریحہ میں چونکہ نیت کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ صرف لفظ کہہ دینے سے طلاق واقع ہوجاتی ہے، جیسا کہ کوئی ''أنت طالق'' بغیر طلاق کی نیت کے کہے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے، لہٰذا ان الفاظ سے بھی بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو یہ الفاظ کہنے کے بعد یوں کہے کہ میں نے ان الفاظ سے طلاق کی نیت نہیں کی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی۔

آگے علامہ شامیؒ نے نہر ہی میں مذکور ایک اشکال اوراس کا جواب نقل فرمایا ہے:

اشکال یہ ہے کہ جب ان الفاظ کو وقوعِ طلاق کے سلسلہ میں الفاظ صریح کے حکم میں قرار دیا تو پھر ان سے واقع ہونے والی طلاق کو بھی الفاظ صریح سے واقع ہونے والی طلاق کی طرح قرار دینا چاہیے یعنی طلاق رجعی قرار دینا چاہئے نہ کہ بائن، حالانکہ

یہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو طلاق کے لئے متعارف ہونے کی وجہ سے اگرچہ وقوع طلاق کے سلسلہ میں الفاظ صریح کے حکم میں قرار دیا ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ ان الفاظ سے طلاق بائن کا وقوع ہی متعارف ہے نہ کہ رجعی کا، اس لیے ان الفاظ سے واقع ہونے والی طلاق کو طلاق بائن قرار دیا جائے گا۔

اشکال و جواب کے بعد علامہ شامیؒ نے نہر میں مذکور ایک جزئیہ نقل فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ان الفاظ میں سے کوئی لفظ دو مرتبہ کہے اور پہلی مرتبہ میں ایک طلاق کی نیت کرے اور دوسری مرتبہ میں تین طلاق کی نیت کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا تین کی نیت کرنا صحیح ہوجائیگا یعنی تین طلاق واقع ہوجائے گی اور اسی پر فتوی ہے جیسا کہ آگے آئیگا کہ امام صاحب کے نزدیک "أنت طالق" میں ایک اور تین کی نیت کی تو نیت کرنا صحیح ہے اسی طرح "أنت علي حرام" میں بھی ایک اور تین کی نیت درست ہوگی۔ اور اس کا مطلب بھی یہ ہوا کہ یہ صریح کی طرح ہے۔

علامہ شامیؒ مذکورہ جزئیہ نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ میں نے بزازیہ میں یہ جزئیہ اس طرح مرقوم دیکھا: اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں سے یوں کہے "أنتما عليّ حرام" (تم دونوں مجھ پر حرام ہو) اور ان میں سے ایک عورت کے لئے تین طلاق کی نیت کرے اور دوسری کے لیے ایک کی نیت کرے تو شوہر کی نیت صحیح ہوجائیگی یعنی جس کے لئے تین طلاق کی نیت کی ہوگی اس پر تین طلاق واقع ہوگی، اور جس کے لئے ایک کی نیت کی ہوگی اس کے لئے ایک طلاق واقع ہوگی، فتوی اسی پر ہے۔

آگے علامہ شامیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ صریح کے حکم میں ہونے کے باوجود بائنہ

واقع ہونے سے متعلق اشکال اور جواب بزازیہ میں بھی مذکور ہے۔ اور جواب کا مدار عرف پر رکھنا اس بات کا تقاضی کرتا ہے کہ فی زماننا ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہو نہ کہ طلاق بائن۔ اور یوں کہنا کہ فی زماننا ان الفاظ سے طلاق بائن کا واقع ہونا متعارف ہے صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ عامی اور غیر عالم شخص جب **"عليّ الحرام لا أفعل كذا"** کہہ کر یمین اٹھاتا ہے تو معروف یہی ہے کہ حالف یہ سمجھتا ہے کہ شرطِ حنث کے پائے جانے پر اس جملہ سے میری بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور طلاق رجعی یا طلاق بائن کا فرق وہ نہیں سمجھتا۔ اور جب عامی غیر عالم شخص طلاق بائن اور طلاق رجعی کے درمیان فرق نہیں سمجھتا تو پھر یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ فی زماننا ان الفاظ سے طلاق بائن کا واقع ہونا متعارف ہے۔ عرف فقط اسی قدر ہے کہ اس یمین میں حانث ہونے سے اس پر طلاق واقع ہوجائیگی جیسے کہ **"عليّ الطلاق ان لم أفعل كذا"** کے الفاظِ شرط میں ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص **"عليّ الطلاق لا أفعل كذا"** کہے تو اصل یہ ہے کہ اس جملہ کو لغو شمار کیا جائے اور تعلیق صحیح نہ ہو؛ کیونکہ اس جملہ میں اداۃِ تعلیق مذکور نہیں ہے جو تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے؛ لیکن چونکہ یہ جملہ تعلیق کے لیے متعارف ہوگیا ہے اس لیے تعلیق صحیح ہوجائیگی۔ شرطِ حنث کے وجود سے طلاق رجعی واقع ہوجائیگی اس لئے کہ معروف یہی ہے کہ حالف اس طرح قسم اٹھا کر صرف اتنا ہی جانتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے دو باتیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) الفاظ کنایہ کا استعمال جب طلاق کے لیے متعارف ہوجائے تو وہ صریح کے حکم میں ہوجاتا ہے۔ (۲) الفاظ کنایہ کا استعمال جب طلاق کے لئے متعارف ہوجائے تو ان سے واقع ہونے والی طلاق کے بائن یا رجعی ہونے کا مدار عرف پر ہوگا۔ اگر عرف طلاق بائن کے وقوع کا ہو تو طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر عرف طلاق رجعی کے وقوع کا ہو تو طلاقِ رجعی واقع ہوگی۔ اور

اگر کوئی عرف نہ ہوتو ان الفاظ سے طلاق بائن ہی واقع ہوگی۔

اگر کوئی شخص اس طرح کہے "عليّ الحرام لا أفعل كذا" تو اصل بات تو یہی ہے کہ اس لفظ سے بغیر طلاق کی نیت کے طلاق واقع نہ ہو کیونکہ یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے اور الفاظ کنایہ سے بغیر نیت اور دلالتِ حال کے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ یہ لفظ طلاق کے لئے متعارف ہوگیا ہے اس وجہ سے یہ صریح کے حکم میں ہوجائے گا اور بغیر نیت اور بغیر دلالت حال کے طلاق واقع ہوجائیگی۔ بزازیہ میں ہے کہ جس طرح عربی میں "حلال الله علي حرام" کہنے سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجاتی ہے اسی طرح اس جملہ کو فارسی زبان میں "حلال ایزد بروے حرام" کہنے سے بھی بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجائیگی۔ اور اس جملہ سے طلاق بائن واقع ہوگی؛ کیونکہ اس جملہ سے طلاق بائن کا واقع ہونا اہل عرب اور اہل فارس کے نزدیک متعارف ہے۔ اور اگر طلاق بائن کا واقع ہونا متعارف نہ ہوتا تو طلاق رجعی واقع ہوتی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص "رہا کردم" کہے تو اصل بات تو یہی ہے کہ اس سے بغیر نیت اور بغیر دلالت حال کے طلاق واقع نہ ہو کیونکہ یہ "سرّحتک" کے معنی میں ہے جو الفاظ کنایہ میں سے ہے، اور الفاظ کنایہ سے بغیر نیت اور بغیر دلالت حال کے طلاق واقع نہیں ہوتی، لیکن چونکہ یہ لفظ اہل فارس کے یہاں طلاق کے لئے متعارف ہوگیا ہے اس لیے یہ صریح کے حکم میں ہوگیا ہے اور بغیر نیت اور دلالت حال کے صرف لفظ کہہ دینے سے طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اور اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی؛ کیونکہ اہل فارس کے یہاں اس لفظ سے طلاق بائن کا واقع ہونا متعارف نہیں ہے اور جب طلاق بائن کا واقع ہونا متعارف نہیں ہے تو پھر واقع ہونے والی طلاق کو طلاق رجعی ہی مانا جائیگا۔

آگے علامہ شامیؒ نے مذکورہ بحث کا خلاصہ ذکر فرمایا ہے کہ پوری بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ ''**حرام**'' الفاظ کنایہ میں سے ہے اس لیے متقدمین نے اس لفظ سے بغیر نیت اور دلالت حال کے طلاق واقع نہ ہونے کا حکم دیا تھا۔ اور متأخرین کے زمانہ میں یہ لفظ طلاق کے لئے متعارف ہوگیا۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی بھی زبان کا ایسا لفظ جو اکثر طلاق کے لئے مستعمل ہوتا ہو تو وہ طلاق کے لئے صریح الفاظ میں سے شمار کیا جائیگا، لہٰذا اس کو بھی الفاظ صریح کے حکم میں قرار دیا جائیگا حتی کہ اگر کوئی یہ لفظ بول کر یوں کہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی یعنی طلاق واقع ہوجائیگی۔ اور اس لفظ سے کونسی طلاق واقع ہوگی رجعی یا بائن؟ تو متقدمین کے زمانہ میں تو یہ لفظ کنایہ میں سے شمار کیا جاتا تھا اس لیے طلاق بائن واقع ہوتی تھی لیکن متأخرین کے زمانہ میں یہ لفظ طلاق کے لئے متعارف ہونے کی وجہ سے اس کو الفاظ صریح کے حکم میں قرار دیا اس لیے اس سے واقع ہونے والی طلاق کا مدار بھی عرف پر ہوگا۔ اور عرف صرف طلاق کے وقوع کا ہے رجعی اور بائن کی قید کے بغیر، اس لیے طلاق رجعی کے وقوع کا فیصلہ کیا جائیگا، جیسا کہ اہل فارس کی زبان میں ''رہا کردم'' یہ ''**سرّحتک**'' کے معنی میں ہے اور اہل ترک کی زبان میں ''سن بوش'' اور ''بوش اوُل'' یہ ''**خلیّۃٌ**'' کے معنی میں ہے جو الفاظ کنایہ میں سے ہے، لیکن یہ الفاظ اہل ترک اور اہل فارس کے یہاں طلاق کے لئے متعارف ہوگئے ہیں اس لیے طلاق صریح کے حکم میں قرار دیے جائیں گے۔ اور ان الفاظ سے فقط طلاق کا واقع ہونا متعارف ہے اس لیے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ **هذا ما ظهر لفهمي القاصر ولم ار احداً ذكره، وهي مسألة مهمة كثيرة الوقوع۔ فتأمل۔**

خلاصہ یہ ہوا کہ نہر اور بزازیہ میں اعتراض کا جو جواب مذکور ہے علامہ شامیؒ

اس سے متفق نہیں تھے، اس وجہ سے علامہ شامیؒ نے جواب کی تردید کی اور اعتراض کو برقرار رکھتے ہوئے طلاق رجعی کے وقوع کو ترجیح دی، پھر ایک مدت کے بعد ایک توجیہ سمجھ میں آئی جو اس اعتراض کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتی تھی تو علامہ شامیؒ نے اس کو بطورِ جواب ذکر فرمایا اور طلاقِ بائن کے واقع ہونے کو ترجیح دی۔ وہ جواب یہ ہے کہ حرام کا معنی جماع اور دواعیٔ جماع کا حلال نہ ہونا ہے۔ اور جماع اور دواعیٔ جماع کا حلال نہ ہونا دو وجہ سے ہوسکتا ہے:

(۱) ایلاء کی وجہ سے یعنی شوہر چار مہنہ تک عورت کو نہ چھونے کی قسم کھالے اس وجہ سے۔

(۲) طلاق کی وجہ سے۔ عام طور پر جب شوہر جماع اور دواعیٔ جماع کو حرام کرتا ہے تو اس سے طلاق ہی مراد ہوتی ہے، نہ کہ ایلاء، لہذا یہاں بھی حرام کے لفظ سے بھی طلاق ہی مراد ہوگی۔

پھر طلاق کی دو قسمیں ہے: [۱] رجعی [۲] بائن۔ اب ان دونوں میں سے کونسی طلاق واقع ہوگی تو حرام کا معنی اس بات کا تقاضی کرتا ہے کہ اس لفظ سے طلاق بائن واقع ہو۔ کیونکہ شوہر حرام کا لفظ کہہ کر جماع اور دواعیٔ جماع کو اپنے لیے حرام کرتا ہے جو طلاق بائن سے ہی ہوسکتا ہے نہ کہ طلاقِ رجعی سے۔ کیونکہ ایک دو طلاق رجعی سے شوہر کے لئے جماع اور دواعیٔ جماع حرام نہیں ہوتے۔ پس بائن کا واقع ہونا متعین ہوگیا۔

آگے علامہ شامیؒ 'و کونه اِلْتَحَق بالصریح للعرف لاینافی وقوع البائن به' سے ایک اشکال کا رفعیہ کررہے ہیں کہ کوئی یہ اشکال نہ کرے کہ آپ نے تو عرف کی وجہ حرام کے لفظ کو طلاقِ صریح کے حکم میں شامل کردیا ہے، اور طلاق صریح سے تو طلاق

رجعی واقع ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن، لہٰذا یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے، یہ اشکال اس لیے درست نہیں کیونکہ طلاق صریح سے کبھی طلاق بائن بھی واقع ہوتی ہے۔ جیسے کوئی "أنت طالق تطليقة شديدةً" کہے تو یہ طلاق صریح کے لیے مستعمل ہے لیکن اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، اسی طرح بعض کنایات سے کبھی طلاق رجعی بھی واقع ہوتی ہے، جیسے کوئی "اعتدّی" یا "استبرئی رَحِمَک" یا "أنت واحدةً" کہے تو یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے، لیکن ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ حرام کا لفظ طلاق کے لیے متعارف ہوجانے کی وجہ سے طلاق صریح کے حکم میں ہوگیا، اور طلاقِ صریح سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجاتی ہے، لہٰذا یہاں بھی بغیر نیت کے طلاق واقع ہوجائے گی، اور حرام کے معنی عورت سے جماع اور دواعیٔ جماع کو اپنے لیے حرام کرنے کے ہے اور یہ طلاق بائن سے ہی ہوسکتا ہے، لہٰذا طلاقِ بائن واقع ہوگی، اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اگر لفظ حرام سے شوہر کے مقصود کو اس طرح سامنے رکھا جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اس سے طلاق بائن واقع ہونے کے جواب کے طور پر بزازیہ کے ذکر کردہ جواب کی ضرورت نہیں رہتی، انہوں نے وقوعِ بینونت کے لیے عرف کا اعتبار کیا تھا، مگر عرف کا اعتبار کرنے کی بات کمزور ہے اس لیے کہ عرف فقط وقوع طلاق کا ہے۔ رجعت یا بینونت کا نہیں۔

مطلب: بل الواقع بقوله: علي الحرام في زماننا بائن أو رجعيّ

(قوله حرام) من حرم الشيء بالضم حراما امتنع، أريد بها هنا الوصف ومعناه الممنوع فيحمل ما سبق، وسيأتي وقوع البائن به بلا نية في زماننا للتعارف، لا فرق في ذلك بين محرمة وحرمتك، سواء قال علي أو لا أو حلال المسلمين علي حرام وكل حل علي حرام وأنت معي في الحرام، وفي قوله حرمت نفسي لا بد أن

يقول عليك، وأورد أنه إذا وقع الطلاق بهذه الألفاظ بلا نية ينبغي أن يكون كالصريح في أعقابه الرجعية.

وأجيب بأن المتعارف إنما هو إيقاع البائن لا الرجعي حتى لو قال لم أنو لم يصدق ولو قال مرتين ونوى بالأولى واحدة وبالثانية ثلاثا صحت نيته عند الإمام وعليه الفتوى كما في البزازية ح عن النهر.

قلت: لكن عبارة البزازية قال لامرأتيه أنتما علي حرام ونوى الثلاث في إحداهما والواحدة في الأخرى صحت نيته عند الإمام وعليه الفتوى.

ثم اعلم أن ما ذكره من الإيراد والجواب مذكور في البزازية أيضا، ومقتضى الجواب وقوع الرجعي به في زماننا لأنه لم يتعارف إيقاع البائن به فإن العامي الجاهل الذي يحلف بقوله علي الحرام لا أفعل كذا لا يميز بين البائن والرجعي فضلا على أن يكون عرفه إيقاع البائن به، وإنما المعروف عنده أن من حنث بهذا اليمين يقع عليه الطلاق مثل قوله علي الطلاق لا أفعل كذا، وقدمر أن الوقوع بقوله علي الطلاق إنما هو للعرف لأنه في حكم التعليق، وكذا علي الحرام وإلا فالأصل عدم الوقوع أصلا كما في طلاقك علي كما تقدم تقريره، فحيث كان الوقوع بهذين اللفظين للعرف ينبغي أن يقع بهما المتعارف فلا فرق بينهما، وإن كان الحرام في الأصل كناية يقع بها البائن لأنه لما غلب استعماله في الطلاق لم يبق كناية، ولذا لم يتوقف على النية أو دلالة الحال، ولا شيء من الكناية يقع به الطلاق بلا نية أو دلالة الحال كما صرح به في البدائع، ويدل على ذلك ما ذكره البزازي عقب قوله في الجواب المار إن المتعارف به إيقاع البائن لا الرجعي، حيث قال ما نصه: بخلاف فارسية قوله سرحتك وهو " رهاء كردم " لأنه صار صريحا في العرف على ما صرح به نجم الزاهدي الخوارزمي في شرح القدوري اهـ وقد صرح البزازي أولا بأن: حلال الله علي حرام أو الفارسية لا يحتاج إلى نية، حيث قال: ولو قال حلال "أيزدبروي" أو حلال الله عليه حرام لا حاجة إلى النية، وهو الصحيح المفتى به للعرف وأنه يقع به

البائن لأنه المتعارف ثم فرق بينه وبين سرحتك فإن سرحتك كناية لكنه في عرف الفرس غلب استعماله في الصريح فإذا قال "رها كردم" أي سرحتك يقع به الرجعي مع أن أصله كناية أيضا، وما ذاك إلا لأنه غلب في عرف الفرس استعماله في الطلاق وقد مر أن الصريح ما لم يستعمل إلا في الطلاق من أي لغة كانت، لكن لما غلب استعمال حلال الله في البائن عند العرب والفرس وقع به البائن ولولا ذلك لوقع به الرجعي.

والحاصل أن المتأخرين خالفوا المتقدمين في وقوع البائن بالحرام بلا نية حتى لا يصدق إذا قال لم أنو لأجل العرف الحادث في زمان المتأخرين، فيتوقف الآن وقوع البائن به على وجود العرف كما في زمانهم. وأما إذا تعورف استعماله في مجرد الطلاق لا بقيد كونه بائنا يتعين وقوع الرجعي به كما في فارسية سرحتك ومثله ما قدمناه في أول باب الصريح من وقوع الرجعي بقوله "سن بوش "أو "بوش "أول في لغة الترك مع أن معناه العربي أنت خلية، وهو كناية لكنه غلب في لغة الترك استعماله في الطلاق، وهذا ما ظهر لفهمي القاصر، ولم أر أحدا ذكره وهي مسألة مهمة كثيرة الوقوع فتأمل، ثم ظهر لي بعد مدة ما عسى يصلح جوابا، وهو أن لفظ حرام معناه عدم حل الوطء ودواعيه وذلك يكون بالإيلاء مع بقاء العقد وهو غير متعارف، ويكون بالطلاق الرافع للعقد، وهو قسمان: بائن ورجعي، لكن الرجعي لا يحرم الوطء فتعين البائن، وكونه التحق بالصريح للعرف لا ينافي وقوع البائن به، فإن الصريح قد يقع به البائن كتطليقة شديدة ونحوه: كما أن بعض الكنايات قد يقع به الرجعي، مثل اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة.

والحاصل أنه لما تعورف به الطلاق صار معناه تحريم الزوجة، وتحريمها لا يكون إلا بالبائن، هذا غاية ما ظهر لي في هذا المقام، وعليه فلا حاجة إلى ما أجاب به في البزازية من أن المتعارف به إيقاع البائن، لما علمت مما يرد عليه، والله سبحانه وتعالى أعلم(٦ ١ ٣، ١٣ ٣ - ٩)

مطلب: لا اعتبار بالأعراب هنا

الفاظِ طلاق میں اعراب غیر معتبر ہے۔

تنویر میں الفاظ کنایہ سے طلاق دینے کی تیسری قسم کے تحت ایک مثال ذکر فرمائی ہے کہ اگر عورت شوہر سے طلاق کا سوال کرے اور شوہر جواب میں ''أنت واحدة'' کہے تو اگر یہ جملہ غصہ کی حالت میں یا طلاق کے تذکرہ کے وقت کہا ہو تو متکلم کی نیت پر موقوف ہوگا۔

اس ضمن میں علامہ شامیؒ نے ''مطلب: لا اعتبار بالأعراب هنا'' کے عنوان سے مطلب قائم فرما کر اس بات کو بیان فرمایا ہے اگر ''أنت واحدة'' طلاق کی نیت سے یا غصہ یا تذکرۂ طلاق کے وقت کہا ہو تو طلاق واقع ہوجائے گی چاہے ''واحدة'' کو فتح کے ساتھ پڑھا ہو چاہے ضمہ کے ساتھ پڑھا ہو۔

اگر عورت شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرے اور شوہر جواب میں ''أنت واحدة'' کہے تو اس میں دو احتمال ہے: (۱) شوہر نے أنت طالق تطليقة واحدة مراد لیا ہو (۲) شوہر نے تعریف کرتے ہوئے یا برائی کرتے ہوئے أنت واحدة عندي یا أنت واحدة في قومك مراد لیا ہو تو عام حالت میں طلاق واقع نہیں ہوگی؛ البتہ غصہ اور تذکرۂ طلاق کے وقت قضاءً طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر ''أنت واحدة'' سے ''أنت طالق تطليقة واحدة'' مراد لیا ہو تو ہر حال میں طلاق واقع ہوجائے گی چاہے غصہ کی حالت میں کہا ہو یا مذاکرۂ طلاق کے وقت یا عام حالت میں کہا ہو، اور ''واحدة'' پر رفع پڑھنے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑیگا، کیونکہ نہ عوام وجوہِ اعراب میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور نہ خواص اپنے مخاطبات میں اس کا التزام کرتے ہیں۔ اور وجوہِ اعراب تو خواص کا فن ہے۔ اور اعتبار فن کا نہیں ہوتا بلکہ عرف کا ہوتا ہے

اورعرف یہ ان کی بول چال ہوگی۔ عامۃً مشائخ نے اسی بات کو اختیار کیا ہے اور اسی قول کو اصح کہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ "واحدة" پر رفع پڑھنا وقوع طلاق کے منافی نہیں ہے؛ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ شوہر نے "أنت واحدة" سے "أنت طلقة واحدة" مراد لیا ہو۔ یعنی کلام میں مبالغہ کرتے ہوئے عورت کو ہی طلاق کہہ دیا ہو جیسا کہ عادل شخص کو مبالغۃً "رجل عدل" کہا جاتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ "لكن قد اعتبروا الاعراب في الاقرار" سے طلاق اور اقرار کے درمیان فرق بیان فرمایا ہے کہ طلاق میں اگرچہ "أنت واحدة" میں "واحدة" کو فتح اور رفع کے ساتھ پڑھنے میں وقوع طلاق کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا، لیکن اقرار میں رفع اور فتح کے ساتھ پڑھنے سے حکم میں فرق پڑیگا جیسے اگر کوئی شخص اس طرح اقرار کرے "له عليّ درهم غير دانق" (فلاں کا میرے ذمہ غیر دانق درھم واجب ہے) "دانق" کے معنی درھم کا چھٹا حصہ۔ مقِر اگر "غير" کو رفع کے ساتھ پڑھے گا تو ایک مکمل درھم واجب ہوگا۔ اور اگر "غير" کو فتح کے ساتھ پڑھے گا تو درھم کے پانچ حصے واجب ہوں گے۔ اور یہ گویا دونوں باب میں احتیاط پر عمل کرنے کے قبیل سے ہے۔ یعنی طلاق کے باب میں احتیاط اسی میں ہے کہ بہر دو صورت طلاق واقع ہوجائے۔ اور اقرار کے باب میں احتیاط اسی میں ہے کہ اعراب کے مطابق فرق کیا جائے تا کہ کسی پر ظلماً کوئی مال لازم نہ ہو۔ وتمامہ فی النہر۔

مطلب: لا اعتبار بالأعراب هنا

(قوله أنت واحدة) أي طالق تطليقة واحدة ويحتمل أنت واحدة عندي أو في قومك مدحا أو ذما، فإذا نوى الأول فكأنه قاله.

ولا اعتبار بإعراب الواحدة عند عامة المشايخ، وهو الأصح لأن العوام لا يميزون بين وجوهه والخواص لا يلتزمونه في مخاطبتهم بل تلك صناعتهم والعرف لغتهم، ولذا ترى أهل العلم في مجاري كلامهم لا يلتزمونه، على أن الرفع لا ينافي الوقوع لاحتمال أن يريد أنت طلقة واحدة، فجعلها نفس الطلقة مبالغة كرجل عدل، لكن قد اعتبروا الإعراب في الإقرار فيما لو قال له علي درهم غير دانق رفعا ونصبا فيطلب الفرق، وكأنه عملا بالاحتياط في البابين فتدبره، وتمامه في النهر (۳۱۷-۹)

مطلب: فيما لو طلقها وقال ثلاثاً بعد ما سكت

طلاق کے بعد خاموش ہوکر پھر ثلاثا کہنا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے تنویر مع الدر میں مذکور عبارت "طلقها واحدة بعد الدخول فجعلها ثلاثاً صحّ" کو مدنظر رکھتے ہوئے چند مسائل ذکر فرمائے ہیں:

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک طلاق دے پھر اس کو تین بنا دے تو تین بنانا صحیح ہوجائیگا اور تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایک طلاق کو تین بنانے سے حقیقۃً ایک کو تین بنانا مراد نہیں ہے بلکہ ایک کے ساتھ مزید دو طلاقیں لاحق کرنا مراد ہے۔ علامہ شامیؒ مذکورہ مسئلہ کی وضاحت فرمانے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بغیر عدد کے طلاق کا ذکر کیا، مثلاً انت طالق کہا، پھر خاموش ہوگیا پھر جب اس کو پوچھا گیا "کَمْ" (کتنی طلاقیں) تو اس نے کہا "ثلاثاً" تو تین طلاقیں واقع ہوجائے گی۔ اب وقوع طلاق کا قول کس کا ہے اس کے متعلق دو احتمال مذکور ہے: (۱) یہ شیخینؒ کا قول ہے، (۲) خانیہ میں ہے کہ یہ احتمال بھی ممکن ہے کہ فقط امام صاحب کا قول ہے۔ صدر الشہید نے اسی کو اظہر

کہاہے۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق دینے کے بعد اس کے ساتھ مزید دو طلاقیں لاحق کرنا صحیح ہے گویا یہاں بھی ایسا ہی سمجھا جائیگا کہ پہلے شوہر نے ایک ہی طلاق دی تھی پھر جب اس کو پوچھا گیا "کمْ" (کتنی طلاقیں) تو اس نے "ثلاثاً" کہہ کر ایک ساتھ مزید دو طلاقیں لاحق کردیں، پس تین طلاقیں واقع ہوجائیگی؛ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی؛ کیونکہ ان کے نزدیک ایک ساتھ مزید دو کو لاحق کرنا صحیح نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ نے درمیان میں "الجوهرة النيرة" کی عبارت ذکر فرمائی ہے کہ 'جوہرۃ' میں اس طرح مذکور ہے: **قال أنت طالق فقيل له بعد ما سكت: كم فقال ثلاثاً فعنده ثلاثاً**۔ اور ہم نے جب 'جوھرۃ' کی عبارت دیکھی تو وہ اس طرح مذکور ہے "**وإن قال أنت طالق فقيل له بعد ماسكت كم فقال ثلاثاً فعند أبي حنيفة و أبي يوسف يقع ثلاثاً**"۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس طرح وقوع ثلاث کا قول شیخینؒ کا ہے، البتہ خانیہ میں اس کو امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ تخصیص کا احتمال مذکور ہے۔ اور ہم نے خانیہ میں رجوع کیا تو اس میں الگ الگ طور پر مذکور ہے کہ یہ قول فقط امام ابو یوسفؒ کا ہو یا فقط امام ابی حنیفہؒ کا ہو یعنی خانیہ میں بھی دونوں کی طرف وقوع ثلاث کی نسبت ہے مگر فرداً فرداً۔

علامہ شامیؒ نے دوسرا مسئلہ یہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص "**أنت طالق**" کہے پھر خاموش ہوجائے پھر اس نے ثلاثاً کہا اور اس کو عدد کے بارے میں سوال بھی نہیں کیا گیا تھا تو اس کا خاموش ہونا سانس لینے کے لیے ہو تو تین طلاقیں واقع ہوجائیگی۔ اور اگر خاموش رہنا سانس لینے کے بقدر بغیر سانس لیے ہو تو اس کو سکوتِ فاصل شمار کیا جائیگا۔ اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس کی مفصل بحث باب

التعلیق میں "**مطلب: قال انت طالق و سکت ثم قال: ثلاثاً تقع واحدۃ**" کے تحت آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

آگے علامہ شامیؒ نے دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں:

(۱) مطلب کے شروع میں مذکور مسئلہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر کوئی شخص "**أنت طالق**" کہے پھر اس کو کوئی یوں کہے "**بالثلاث**" کہہ تو مطلِّق "**بالثلاث**" کہے تو بدرجۂ اولیٰ تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی؛ کیونکہ اس صورت میں ایک کے ساتھ مزید دو کو لاحق کرنا بنسبت شروع میں مذکور صورت کے زیادہ ظاہر ہے۔

(۲) اگر کسی شخص نے "**أنت طالق واحدۃً**" کہا پھر خاموش ہوگیا، پھر اس کی بیوی نے ہزار کہا تو اس نے پھر ہزار کہا تو اس صورت میں طلاق ثلاثہ کا وقوع شوہر کی نیت پر موقوف ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ المشائخ کے مخطوطہ میں مذکور ہے کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ پہلے مسئلے میں طلاق ثلاثہ اس لیے واقع ہوجاتی ہے کہ اس مسئلہ میں "**بالثلاث**" کہہ کر ایک طلاق کے ساتھ مزید دو طلاقوں کو لاحق کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور شوہر نے جواباً "**بالثلاث**" کہہ کر حکم پر عمل کیا ہے یعنی ایک طلاق کے ساتھ مزید دو طلاقوں کو لاحق کیا، جبکہ دوسرے مسئلے میں عورت نے شوہر کو ایک طلاق کو ہزار بنانے کا حکم نہیں دیا ہے بلکہ عورت نے شوہر کے خاموش ہونے کے بعد ہزار کا لفظ کہا تو شوہر نے بھی اسی کے مانند ہزار کا لفظ کہہ دیا، پس اس میں احتمال ہے کہ عورت ہزار کو لاحق کروانا چاہتی ہو، یقینی نہیں۔ پس اس مسئلہ کا حکم شوہر کی نیت پر موقوف ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ اخیر میں مذکور دو مسئلوں میں سے پہلے مسئلہ کے حکم کے متعلق

اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ پہلے مسئلہ میں عورت شوہر کو ”بالثلاث“ کہنے کا حکم دے کر اولِ کلام (أنت طالق) کے ساتھ تین کے عدد کو لاحق کر دینا چاہتی ہے پس اول کلام کے ساتھ تین کے عدد کو لاحق نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ ابتداء مطلب میں شامی کے حوالے سے یہ بات نقل ہو چکی ہے کہ ایک کو تین بنانے کا مطلب یہ ہے کہ ایک دینے کے بعد دوسری مزید طلاقیں الگ سے دینا۔اور اس صورت میں عورت اسی ایک طلاق کو تین بنوانا چاہتی ہے۔نئ طلاقیں واقع کرنے کا حکم نہیں دیتی، اس لیے مزید طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔جیسا کہ اگر کوئی شخص ”أنت طالق“ کہنے بعد خاموش ہوجائے اور عدد کے بیان کو طلب کئے بغیر بذات خود عدد بیان کرے تو بعد میں ذکر کیے ہوئے عدد کو اول کلام کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاتا ہے۔ ہاں !اگر شوہر کے ”أنت طالق“ کہنے کے بعد عورت یوں کہے ”طلقنی بالثلاث“ اور شوہر جواباً ”بالثلاث“ کہے تو اس صورت میں ایک طلاق کے ساتھ مزید دو طلاقوں کو لاحق ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں؛ کیونکہ اس صورت میں شوہر کا بالثلاث کہنا عورت کے طلقنی بالثلاث کہنے کا جواب بن جائے گا۔ اور اس طرح اس جواب سے مستقلاً مزید طلاقیں واقع ہوں گی۔

وقدمنا في أول باب الصريح عن البدائع أن معنى جعل الواحدة ثلاثا أنه ألحق بها اثنتين لا أنه جعل الواحدة ثلاثا.

مطلب: فيما لو طلقها وقال ثلاثاً بعدما سكت

[تنبيه] ذكر الطلاق بلا عدد فقيل له بعدما سكت كم؟ فقال ثلاثا وقع ثلاث عندهما خلافا لمحمد، ولو لم يسأل وقال بعدما سكت ثلاثا إن كان سكوته لانقطاع النفس تطلق ثلاثا لأنه مضطر له فلا يعد فاصلا، وإلا فواحدة كما في البزازية.

وفي الجوهرة قال أنت طالق فقيل له بعد ما سكت كم؟ فقال ثلاث فعنده ثلاث. وفي الخانية: ويحتمل أن هذا قول أبي حنيفة، فإن عنده إذا طلق واحدة ثم قال جعلتها ثلاثا تصير ثلاثا اهـ ومن هنا يعلم حكم ما لو قيل للمطلق قل بالثلاث فقال بالثلاث أنه يقع بالأولى لأن الجعل فيه أظهر. وفي البزازية قال لها: أنت طالق واحدة فقالت هزار فقال هزار فعلى ما نوى وإلا فلا شيء اهـ وهزار بالفارسية ألف، ولا يخالف هذا ما فهمناه لأنها لم تأمره أن يجعله ألفا وإنما تعرضت تعريضا محتملا، وفيما نحن فيه أمر بأن يصيره ثلاثا فأجاب والجواب يتضمن ما في السؤال، كذا بخط شيخ مشايخنا السائحاني

قلت: والذي يظهر أن قولها له قل بالثلاث أمر بإلحاق العدد بأول كلامه فلا يلحق كما لو تكلم بعد سكوته بلا طلب، نعم لو قال لها: أنت طالق فقالت طلقني بالثلاث فقال بالثلاث، فإنه لا شبهة في كونه جعلا وإنشاء لأنه جواب للطلب، والله أعلم (۳۳۳-۹)

مطلب: الصريح يلحق الصريح والبائن

طلاق صریح،صریح و بائن دونوں کولاحق ہوسکتی ہے۔

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ طلاق صریح،طلاق صریح اور طلاق بائن کولاحق ہوگی، یعنی طلاق صریح یا طلاق بائن دینے کے بعد اگر طلاق صریح دی جائے گی تو دوسری طلاق بھی واقع ہوجائے گی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اسی بات کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ طلاقِ صریح یا طلاق بائن دینے کے بعد اگر شوہر طلاق صریح دے گا تو دوسری طلاق بھی واقع ہوجائے گی۔صاحب بحر بزازیہ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ ہم نے اس طلاقِ صریح کو جوطلاق بائن کے بعد دی جائے اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے کہ وہ طلاق

ِ صریح عورت کو مخاطبہ کرتے ہوئے دی جائے یا عورت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دی جائے تاکہ ''کُلّ امرأة له طالق فانه لايقع على المختلعة'' سے اشکال وارد نہ ہو۔

''کُلّ امرأة له طالق فانه لايقع على المختلعة'' کی وضاحت 'مطلب: المختلعة والمبانة لَيْسَت امرأة من كل وجه' کے تحت آئے گی ان شاءاللہ تعالیٰ۔

طلاق صریح کے بعد دوسری طلاق صریح دینا جیسے: أنت طالق عورت کو کہنے کے بعد پھر دوسری مرتبہ أنت طالق کہنا۔ یہاں دونوں طلاق رجعی واقع ہوگی۔ یا عورت کو ''أنت طالق'' کہنے کے بعد خلع کرنا، خلع کرنا بھی طلاق صریح ہی ہے، البتہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، لہٰذا دوسری طلاق بائن واقع ہوگی۔ اور اب رجوع کی گنجائش ختم ہوجائے گی۔

طلاق صریح طلاقِ بائن کے بعد دینا، جیسے عورت کو أنت بائن کہنے کے بعد یا مال کے بدلہ میں خلع کرنے کے بعد ''أنت طالق'' کہنا یا هذه طالق کہنا۔ یہاں اگرچہ پہلی طلاق بائن اور دوسری رجعی واقع ہوتی ہے، لیکن دونوں بائن ہوجائیں گی؛ کیونکہ پہلی طلاق بائن ہونے کی وجہ سے دوسری طلاق سے رجوع کو مانع بنتی ہے۔

پھر آگے علامہ شامیؒ یہ فرماتے ہیں کہ صریح سے مراد ایسے الفاظ سے طلاق دینا ہے جس میں نیت کی ضرورت نہ ہو، چاہے ان الفاظ سے طلاق صریح رجعی واقع ہوتی ہو جیسے ''أنت طالق'' طلاقِ صریح ہے اور اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے یا ان الفاظ سے صریح بائن واقع ہوتی ہو جیسا کہ خلع علی المال؛ یہ طلاق صریح ہے اور اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے اگر پہلے سے کوئی صریح رجعی یا صریح بائن طلاق دی اور اس کے بعد ایسی صریح طلاق دی جس سے تین طلاقیں واقع ہوتی

ہے تو یہ تین طلاقیں بھی سابقہ صریح رجعی یا صریح بائن کے ساتھ لاحق ہوجائیں گی۔

مطلب الصريح يلحق الصريح والبائن

(قوله الصريح يلحق الصريح) كما لو قال لها: أنت طالق ثم قال أنت طالق أو طلقها على مال وقع الثاني بحر، فلا فرق في الصريح الثاني بين كون الواقع به رجعيا أو بائنا (قوله ويلحق البائن) كما لو قال لها أنت بائن أو خلعها على مال ثم قال أنت طالق أو هذه طالق بحر عن البزازية، ثم قال: وإذا لحق الصريح البائن كان بائنا لأن البينونة السابقة عليه تمنع الرجعة كما في الخلاصة. وقال أيضا: قيدنا الصريح اللاحق للبائن بكونه خاطبها به وأشار إليها للاحتراز عما إذا قال كل امرأة له طالق فإنه لا يقع على المختلعة إلخ وسيذكره الشارح في قوله ويستثنى ما في البزازية إلخ ويأتي الكلام فيه (قوله بشرط العدة) هذا الشرط لا بد منه في جميع صور اللحاق، فالأولى تأخيره عنها. اهـ. ح (قوله الصريح ما لا يحتاج إلى نية) من هنا إلى قوله على المشهور كان الواجب ذكره قبل قوله والبائن يلحق الصريح لأن هذا كله من متعلقات الجملة الأولى أعني قوله الصريح يلحق الصريح والبائن ولأن المراد بالصريح في الجملة الثانية خصوص الرجعي كما تعرفه قريبا، يعني أن المراد بالصريح هنا حقيقته لا نوع خاص منه وهو ما وقع به الرجعي فقط بل الأعم.

وأما الكناية الرواجع كاعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة وما ألحق بها فإنها وإن كانت تلحق البائن في ظاهر الرواية بشرط النية لكنها لما وقع بها الرجعي كانت في معنى الصريح كما في البدائع: أي فهي ملحقة بالصريح في حكم اللحاق للبائن، أفاده في البحر. (۹-۳۳۴)

مطلب: المختلعة والمبانة لَيْسَتْ امرأة من كل وجه

خلع کردہ اور بائن کردہ عورت من کل وجہ بیوی نہیں۔

ماقبل میں تنویر میں مسئلہ مذکور تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق بائن دینے

کے بعد عدت میں طلاق صریح دے تو طلاق صریح واقع ہو جائے گی۔ علامہ حصکفیؒ نے یہاں مذکورہ مسئلہ سے ایک مستثنیٰ صورت ذکر فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح کہے "کل امرأة لي طالق" تو اس کلام سے معتدۂ مختلعہ کو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یوں کہے "إن فعلت كذا فأمرأتی طالق" تو اس کلام سے معتدۂ بائنہ کو طلاق واقع نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں معتدۂ مختلعۃ اور معتدۂ بائنہ پر طلاق صریح کے وقوع اور عدم وقوع کے احکام ذکر فرمائے ہیں:

اگر کوئی شخص اس طرح کہے "کل امرأة لي طالق" یا یوں کہے "إن فعلت كذا فامرأتی طالق" تو شوہر کے اس کلام سے معتدۂ خلع اور معتدۂ بائنہ کو طلاق واقع نہ ہوگی؛ کیونکہ وہ من کل وجہ شوہر کی بیوی باقی نہیں رہی؛ بلکہ اجنبیہ ہوگئی ہیں اور جب بیوی باقی نہیں رہی تو شوہر کے کلام "امرأتی" یا "امرأتی لي" میں داخل نہیں ہوں گی۔ چنانچہ حاوی الزاہدی میں ہے: قال لامرأته: أنت طالق واحدة ثم قال: إن كنتِ امرأة لي فانت طالق ثلاثاً، إن كان الطلاق الأوّل بائناً لا يقع الثاني وإن كان رجعياً يقع الثاني۔ (اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے تجھے ایک طلاق پھر یوں کہے کہ اگر تو میری بیوی ہے تو تجھے تین طلاق تو اگر شوہر نے پہلے طلاق بائن دی ہوگی تو اب بعد میں دی ہوئی طلاق ثلاثہ واقع نہیں ہوگی، اور اگر پہلے طلاق رجعی دی ہوگی تو اب بعد میں دی ہوئی طلاق ثلاثہ واقع ہو جائیں گی اور عورت مغلظہ ہو جائے گی)

البتہ اگر معتدۂ مختلعہ یا معتدۂ بائنہ کو مخاطب کرتے ہوئے یا ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یا ان کی نیت کرتے ہوئے "کل امرأة لي طالق" یا "امرأتی طالق"

کہا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ جیسا کہ ’’کافی الحاکم‘‘ میں اس کی صراحت کی ہے۔ اور ذخیرہ میں بھی اسی کے مثل مذکور ہے، ذخیرہ کی عبارت اس طرح ہے ’’**كل امرأة لي لا تدخل المبانة بالخلع و الإيلاء إلّا أن يعينها**‘‘ یعنی اگر کوئی شخص ’’**كل امرأة لي**‘‘ کہے تو خلع اور ایلاء کے ذریعہ بائنہ ہونے والی عورت اس میں داخل نہیں ہوگی الّا یہ کہ اس کی تعیین کرے۔

آگے علامہ شامیؒ نے مذکورہ تفصیل پر بحر میں محیط کے حوالہ سے مذکور عبارت سے وارد ہونے والے اشکال اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے: بحر میں محیط کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے ’**لاتخرج امرأتى من هذه الدار**‘‘ یعنی قسم بخدا میری عورت اس گھر سے باہر نہیں نکلے گی، یا اس طرح قسم اٹھائے ’’**إن قبلت امرأتى فعبدى حر**‘‘ (اگر میں اپنی عورت کو بوسہ دوں تو میرا غلام آزاد) پھر عورت کو بوسہ دے پھر عورت انقضاء عدت کے بعد گھر سے باہر نکلے یا انقضاءِ عدت کے بعد شوہر عورت کو بوسا دے تو حنث واقع ہوجائے گی کیونکہ اضافت تعریف (تعیین) کے لیے ہے تقیید کے لیے نہیں۔

اشکال یہ ہے کہ بحر میں محیط کے حوالہ سے مذکور مسئلہ میں انقضاء عدت کے بعد بھی لفظ ’’امرأتى ‘‘عورت کو شامل ہوجاتا ہے اور شرطِ حنث انقضاء عدت کے بعد پائے جانے کی وجہ سے بھی حنث واقع ہوجاتی ہے، تو صورتِ مذکورہ میں لفظ امرأتى بدرجہ اولیٰ مختلعۃ ومبائنہ کو شامل ہونا چاہیے اور معتدہ مختلعہ اور معتدہ بائنہ کو طلاق واقع ہونی چاہیے؛ کیونکہ صورتِ مذکورہ میں تو زمانۂ عدت میں تعلیق کی گئی ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں مذکورہ صورت اور بحر میں محیط کے حوالہ سے مذکور صورت تعلیق کی ہے۔ اور صحتِ تعلیق کا قاعدہ یہ ہے کہ تعلیق میں حالتِ تعلیق کا اعتبار

ہوتا ہے یعنی تعلیق کرتے وقت ''امرأتی'' کا لفظ عورت کو شامل ہونا چاہیے اگرچہ شرطِ حنث کے وجود کے وقت ''امرأتی'' کا لفظ عورت کو شامل نہ ہو۔ پس بحر میں محیط کے حوالہ سے مذکورصورت میں چونکہ تعلیق کے وقت ''امرأتی'' کا لفظ عورت کو شامل تھا اس وجہ سے شرطِ حنث کے وجود کے وقت حنث واقع ہوجاتی ہے جبکہ یہاں مذکور صورت میں تعلیق کرتے وقت ہی ''امرأتی'' کا لفظ عورت کو شامل نہیں تھا اس وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

مطلب المختلعة والمبانة ليست امرأة من كل وجه

(قوله ويستثنى إلخ) أي من قولهم الصريح يلحق البائن؛ وأنت خبير بأنه إنما لم يقع الطلاق في هاتين الصورتين لعدم تناول لفظ المرأة معتدة البائن؛ حتى لو لم يذكر لفظ المرأة وقع. قال في النهر: وفي المنصوري شرح المسعودي: المختلعة يلحقها صريح الطلاق إذا كانت في العدة. اهـ. ح.

وحاصله أن عدم الوقوع لكونها ليست امرأة له من كل وجه بل تسمى مختلعة ومبانة، وإن كان أثر النكاح وهو العدة باقيا حتى لحقها الصريح إذا أضافه إليها بخطاب أو إشارة، وكذا لو نواها بالطلاق كما صرح به في كافي الحاكم، ومثله في الذخيرة حيث قال كل امرأة لي لا تدخل المبانة بالخلع والإيلاء إلا أن يعينها: أي فعند عدم النية صارت في حكم الأجنبية فلا تسمى امرأته؛ ولذا قال في حاوي الزاهدي قال لامرأته أنت طالق واحدة ثم قال إن كنت امرأة لي فأنت طالق ثلاثا إن كان الطلاق الأول بائنا لا يقع الثاني، وإن كان رجعيا يقع الثاني اهـ لكن يشكل على هذا ما في تعليق البحر عن المحيط: لو حلف لا تخرج امرأة من هذه الدار فطلقها وانقضت عدتها وخرجت يحنث، وكذا لو قال إن قبلت امرأتي فعبدي حر فقبلها بعد البينونة لأن الإضافة للتعريف لا للتقييد اهـ أي لتعيين ذات المحلوف عليها لا بقيد كونها امرأة له، فإذا كان لفظ المرأة شاملا لها بعد البينونة

وانقضاء العدة ففي حال بقاء العدة كما في مسألتنا بالأولى.

وقد يجاب بأن المعتبر في المعلق حالة التعليق لا حالة وجود الشرط، وهي في حالة التعليق كانت امرأة له من كل وجه ولذا وقع البائن المعلق قبل وجود البائن المنجز كما مر وسنذكر تحقيق المسألة إن شاء الله تعالى في التعليق عند قوله وزوال الملك لايبطل اليمين. (۳۵۱، ۳۵۰-۹)

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق جلد اول

از باب الأمر بالید تا باب التعلیق ختم

مرتب: مفتی عبید اللہ بن مولوی حسن مانگرولی

متعلم تدریب الافتاء جامعہ علوم القرآن جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فصل فی المشیئة

مطلب فی مسئلة الهدم

مسئلہ ہدمِ طلاق:

علامہ تمرتاشیؒ تعلیق علی المشیۃ کا مسئلہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: أنت طالق کلما شئتِ تو عورت کو اپنے اوپر تین الگ الگ طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا؛ اس صورت میں اگر عورت نے زوجِ ثانی کے بعد زوجِ اول کے پاس آ کر طلاق واقع کی تو طلاق واقع نہ ہوگی، علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہونے کا یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ عورت نے زوجِ اول کے پاس پہلی مرتبہ میں اپنے اوپر تین الگ الگ طلاقیں واقع کردی ہوں، اور اگر عورت نے صرف ایک طلاق واقع کی ہو یا ایک مجلس میں دو یا تین طلاقیں واقع کی ہوں یا ایک بھی طلاق اختیار نہ کی ہو تو زوجِ ثانی کے بعد زوجِ اول کے پاس آ کر متفرق طور پر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس کو 'مسئلۃ الہدم' کہتے ہیں۔''

'مسئلۃ الہدم' کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلقہ عورت زوجِ ثانی کے بعد زوجِ اول کے نکاح میں آئے تو سابقہ نکاح کی صورت میں دی ہوئی طلاقوں کا اعتبار ساقط (ہدم) مانتے ہوئے شوہر کو ازسرِنو تین طلاقوں کا اختیار ملتا ہے، مثلاً: ایک شخص نے اپنی منکوحہ کو طلاق دی اس نے عدت کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا دوسرے نے بھی اسے

دخول کے بعد طلاق دے دی، پھر اس نے عدت کے بعد دوبارہ زوجِ اول سے نکاح کرلیا تو زوجِ اول از سرِ نو تین طلاقوں کا مالک ہوگا؛ چاہے اس نے پہلے تین طلاقیں دی ہو یا تین سے کم، یہ شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے تین طلاقیں دی ہوں تب تو تین طلاق کا از سرِ نو مالک ہوگا؛ لیکن تین سے کم والی صورت میں مابقیہ کا ہی مالک رہے گا، یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاق سے بیوی حرام ہوجائے گی اور اگر دو دی تھی تو صرف ایک سے بیوی حرام ہوجائے گی۔ یہ نفسِ مسئلہ ہدم کا خلاصہ ہے۔

دوسری بات یہ جان لینی چاہئے کہ 'کلما' سے دیے گئے اختیار یا تعلیق میں عدد کا ذکر نہ ہو تو یہ عموم اوقات والا فعال علی الانفراد کا معنی دیتا ہے، یعنی جب چاہے جتنی مرتبہ الگ الگ طلاق واقع ہوسکتی ہے۔ ایک ساتھ ایک سے زائد طلاق واقع نہیں ہوگی، البتہ یمین کے قاعدے کے مطابق بوقتِ تعلیق موجود ملک کی طرف پھیری جاتی ہے، یعنی فقط تین تک طلاقیں واقع ہوں گی، پس 'کلما' کے معنی کا لغوی تقاضا ہونے کے باوجود ملکِ جدید میں یہ اختیار نہ ہوگا۔ البتہ ملک کے تجدد میں شیخین اور امام محمدؒ میں اختلاف ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

'کلما' سے حاصل ہونے والا عموم شوہر کی موجودہ ملک تک رہے گا یا زوجِ ثانی کے بعد زوجِ اول کے نکاح میں آنے کے بعد بھی باقی رہے گا؛ اور باقی رہے تو اس کی کیا صورت ہوتی ہے؟ اس سے متعلق علامہ حصکفی نے فقط اتنا حکم بیان کیا کہ اسی ملک میں تین طلاقیں کلما کے تقاضے سے واقع ہوگئیں ہیں تو زوجِ ثانی کے بعد 'کلما' کا حکم ختم ہوجائے گا، اور اگر اسی ملک میں تین طلاقیں واقع نہیں ہوئیں تو زوجِ ثانی کے بعد زوجِ اول کے پاس آنے کی صورت میں بھی کلما کا حکم باقی رہے گا، اور پھر مزید تفصیل کو

مسئلہ ہدم کے حوالے کر دیا ہے، جو آگے رجعت کے باب میں آ رہا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت زوجِ ثانی کے طرف سے ہدمِ طلاق کی تفصیل 'کلما' کے ساتھ جوڑ کر بیان کرنا چاہتے ہیں۔

پس اگر کسی نے 'کلما' سے تعلیق کرتے ہوئے اپنی بیوی سے یوں کہا: **کلما دخلتِ الدار فأنت طالق** اس کے بعد عورت دو مرتبہ گھر میں داخل ہوئی تو دو طلاق واقع ہو جائے گی، پہلے دخول اور طلاق کے بعد شوہر نے رجوع کر لیا، جب کہ دوسری مرتبہ دخول دار کے بعد دوسری طلاق ہوئی تو رجوع نہیں کیا تو عورت عدت مکمل کر کے زوجِ آخر سے نکاح، طلاق اور عدت کے بعد دوبارہ زوجِ اول کے پاس آئے تو شیخینؒ کے نزدیک جب تک ازسرِ نو تین مرتبہ گھر میں داخل نہیں ہوگی مغلظہ نہیں ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ پہلے دو مرتبہ داخل ہونے کی وجہ سے اس پر دو طلاقیں واقع ہو چکی ہیں اور زوجِ ثانی تین سے کم طلاق کو ہدم نہیں کرتا، لہٰذا ایک مرتبہ گھر میں داخل ہونے سے مغلظہ ہو جائے گی، ایسی ہی تفصیل علامہ زیلعیؒ نے باب التعلیق میں **ویبطل تنجیز الثلاث تعلیقه** کے تحت ذکر فرمائی ہے۔

اس مسئلہ سے یہ بھی واضح ہوا کہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ جس ملکِ نکاح میں طلاق کو معلق کیا گیا ہو اور اس میں تفریق و تعداد کا عموم بھی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک جب تک اسی ملک میں تین مرتبہ وقوعِ شرط و جزاء سے عورت مغلظہ نہیں ہو جاتی، تعلیق کا حکم اس طرح باقی رہے گا کہ زوجِ ثانی کے بعد ازسرِ نو تعلیق کے تقاضے کے مطابق تین طلاق واقع ہو سکے گی۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک تعلیق کا حکم فقط مابقیہ طلاق کی حد تک باقی رہے گا اور اسی اعتبار سے بحر میں تعلیق علی المشیۃ کی صورت کو اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے کہ عورت نے زوجِ اول کے پاس آنے سے پہلے اپنے اوپر تین طلاقیں واقع

کردی ہوں؛ کیونکہ اگر ایک یا دو واقع کی ہوگی تو پھر زوجِ اول کے پاس دوبارہ آنے کی صورت میں شیخینؒ کے نزدیک متفرق طور پر تین طلاقیں واقع کرنے کا اختیار ملتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف مابقیہ کا ہی اختیار ملتا ہے، یہ تفصیل زیلعیؒ کی ذکر کردہ تفصیل کے موافق ہے فتح اور غایۃ البیان میں یہی تفصیل مذکور ہے۔

آگے علامہ شامیؒ شیخینؒ کے مذہب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور فتح القدیر کے حوالہ سے اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں:

اعتراض کی بنیاد دو باتوں پر ہے: (ا) سابق میں یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ تعلیق اسی ملکِ نکاح سے متعلق ہوتی ہے جو بوقتِ تعلیق موجود ہوتی ہے۔ (۲) زوجِ ثانی کے ہدم کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زوجِ اول کو ملکِ جدید حاصل ہوتی ہے۔

اب اعتراض یہ ہے کہ تعلیق اس ملک سے متعلق ہوتی ہے جو بوقتِ تعلیق موجود ہو اور یہ ملک اسی نکاح کی تین طلاقیں ہیں، پھر جب تعلیق علی المشیۃ کے مطابق عورت نے اپنے اوپر ایک دو طلاقیں واقع کرلیں پھر زوجِ ثانی کے بعد زوجِ اول کے پاس آئے تو اسے بالکل طلاق واقع کرنے کا اختیار نہیں ہونا چاہئے؛ کیونکہ یہ تو جدید ملک ہے اور ملک اول کی طلاقیں تو زوجِ ثانی نے ہدم کردی ہیں۔

علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اس کا جواب یہ ذکر فرمایا ہے کہ تعلیق کا تین طلاقوں سے متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس ملک کی تین طلاقوں کا مالک ہوتے ہوئے دخولِ دار وغیرہ پر تعلیق کر رہا ہے، پھر جب ایک دو بار دخولِ دار اور طلاق کے بعد عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا اور شوہر اس ملک کی مکمل طلاقوں کو تعلیق کے طریق سے استعمال نہ کرسکا تو ازسرنو تین طلاقیں دخولِ دار وغیرہ شرط پر معلق ہوجائیں گی؛ کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ طلاق جس ملک کے ساتھ معلق ہو اسی ملک میں مکمل واقع

ہونی چاہیئے، اگر اسی ملک میں مکمل واقع نہیں ہوگی تو ملکِ جدید کی صورت میں از سرِ نو تین طلاقیں دخول دار پر معلق ہوجائیں گی، اور چونکہ یہاں ملک اول میں تین طلاقیں مکمل نہیں ہوئیں اس لئے جدید ملک کی صورت میں دوبارہ تین طلاقیں تعلیق پر معلق ہوں گی، رہا امام محمدؒ کا مذہب تو اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا؛ کیونکہ ان کے نزدیک زوجِ ثانی مادون الثلاث کو ہدم نہیں کرتا؛ بلکہ مادون الثلاث کی صورت میں مابقیہ کا ہی اختیار ملتا ہے اور چونکہ یہاں تعلیق کی وجہ سے دوہی طلاقیں واقع ہوئی تھیں اس لئے دوبارہ زوجِ اول کے پاس آنے کی صورت میں ایک مرتبہ دخول سے مغلظہ ہوجائے گی۔

نوٹ: اس مسئلہ سے متعلق مزید بحث جو باب الرجعۃ کے اخیر میں مذکور ہے وہ حسب ذیل ہے۔

شیخینؒ کے نزدیک زوجِ ثانی مادون الثلاث طلاق کو ہدم کردیتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تین سے کم جو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسے زوجِ ثانی ہدم کرتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ تین سے کم طلاقیں واقع ہونے کی صورت میں جو طلاقیں باقی رہ گئیں ان کو ہدم کرتا ہے، بلکہ ایسا کہنے کو علامہ ہندی نے سوء تصور قرار دیا ہے جو نہر میں مذکور ہے۔

شیخینؒ اور امام محمدؒ کے مابین واقع اختلاف کی بنیاد نص فہمی کا اختلاف ہے، امام محمدؒ نے حتی تنکح زوجا غیرہ کو صرف حرمتِ غلیظہ کی انتہاء کی غایۃ قرار دیا اور شیخینؒ نے فرمایا کہ جب یہ حرمتِ غلیظہ کی انتہاء کی غایۃ بنتی ہے تو جس صورت میں حرمتِ غلیظہ ثابت نہیں ہوتی اس کی انتہاء کی بدرجۂ اولی غایۃ بنے گی۔

شیخینؒ کا قول حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اور امام محمدؒ کا قول

حضرت عمرؓ،علیؓ ،ابی ابن کعبؓ اور عمران بن حصین سے مروی ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے فتح کے حوالہ سے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ امام محمدؒ اور بقیہ ائمہ کا مذہب ہی حق ہے،اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حق ہونے کی بات فتح میں نہیں ہے، بلکہ یہ 'تحریر' میں مذکور ہے اور نہر میں اسی کی پیروی کی گئی ہے اور فتح میں ابن ہمامؒ نے جانبین کے مذہب پر طویل کلام کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ظاہر وہی ہے جو امام محمدؒ اور باقی ائمہ کا مذہب ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سچ بات تو صاحب 'اسرار' کی ہے کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس کے متعلق کبارِ صحابہ میں بھی اختلاف رہا ہے اس کو سمجھنا اور اس سے خلاصی حاصل کرنا دشوار ہے۔

صاحب بحر،نہر،مقدسی ،شرنبلالی، رملی ،حموی اور شارح تحریر محقق ابن امیر حاج نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے؛لیکن متون امام صاحبؒ کے قول کے مطابق ہیں اور ملتقی کے متن میں امام صاحب کے قول کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، اور علامہ قاسمؒ نے اصحاب الترجیح کی ایک جماعت سے امام صاحب کے قول کے راجح ہونے کو نقل کیا ہے اور فتح القدیر میں جو کچھ ان کے شیخ نے لکھا ہے، اس پر اعتماد نہیں کیا ہے، اسی طرح تمرتاشیؒ نے مواہب الرحمن میں صاحب فتح کی بات کو معتمد نہیں جانا ہے، حالانکہ وہ اکثر صاحب فتح کی ترجیح کی پیروی کرتے ہیں۔

(ولها تفريق الثلاث في كلما شئت ولا تجمع) ولا تثني لأنها لعموم الإفراد.
(ولو طلقت بعد زوج آخر لا يقع) إن كانت طلقت نفسها ثلاثا متفرقة وإلا فلها تفريقها بعد زوج آخر وهي مسألة الهدم الآتية

(قوله لأنها لعموم الإفراد) بكسر الهمزة أي الانفراد، كذا ضبطه الشارح في شرحه على المنار، وكذا ضبطه ح وقال هو مصدر فيوافق تعبيره بالانفراد

ويجوز فتحها. اهـ. وفي شرح العيني: لأن كلما تعم الأوقات والأفعال عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فيقتضي إيقاع الواحدة في كل مرة إلى ما لا يتناهى إلا أن اليمين تصرف إلى الملك القائم اهـ. (قوله لا يقع) لأن التعليق إنما ينصرف إلى الملك القائم وهو الثلاث، فباستغراقه ينتهي التفويض بحر (قوله وإلا) أي وإن لم تطلق نفسها أصلا أو طلقت نفسها ثلاثا في مجلس أو طلقت نفسها واحدة فقط أو ثنتين في مجلس ح.

مطلب مسألة الهدم

(قوله وهي مسألة الهدم الآتية) أي في آخر باب الرجعة، وهي أن الزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث كما يهدم الثلاث، فمن طلق امرأته واحدة أو أكثر ثم عادت إليه بعد زوج آخر عادت إليه بملك جديد فيملك عليها ثلاث طلقات، وهذا عندهما. وعند محمد إنما يهدم الثاني الثلاث فقط لا ما دونها، فمن طلق امرأته ثنتين ثم عادت إليه بعد زوج آخر عادت إليه بما بقي وهو طلقة واحدة، فإذا طلقها بعد العود طلقة واحدة لا تحرم عليه حرمة غليظة عندهما وعنده تحرم؛ وكذا إذا قال: كلما دخلت الدار فأنت طالق فدخلتها مرتين ووقع عليها الطلاق وانقضت عدتها ثم عادت إليه بعد زوج آخر؛ فعندهما تطلق كلما دخلت الدار إلى أن تبين بثلاث طلقات خلافا لمحمد كما ذكره الزيلعي في باب التعليق عند قوله ويبطل تنجيز الثلاث تعليقه. وعبارة البحر هنا: قيدنا بكونه بعد الطلاق الثلاث لأنها لو طلقت نفسها واحدة أو ثنتين ثم عادت إليه بعد زوج آخر فلها أن تفرق الثلاث خلافا لمحمد وهي مسألة الهدم الآتية اهـ وهو موافق لما نقلناه عن الزيلعي، ومثله في الفتح وغاية البيان، وهذا صريح في أنها بعد العود لها أن تطلق نفسها ثلاثا متفرقة عندهما. وعند محمد تطلق ما بقي فقط، فتفريق الثلاث مبني على قولهما لا على قول محمد فافهم، نعم يشكل على هذا التعليل المار بأن التعليق إنما ينصرف إلى الملك القائم وهو الثلاث، فإنه يقتضي أنها لو طلقت نفسها ثنتين ثم عادت إليه بعد

زوج آخر ليس لها أن تطلق نفسها أصلا عندهما لأنها عادت إليه بملك حادث، وطلقات الملك الأول هدمها الزوج الثاني.

ولا إشكال على قول محمد من أنها تطلق واحدة فقط لأنها الباقية لكون الزوج الثاني لم يهدم ما دون الثلاث عنده ثم رأيت المحقق في الفتح أفاد الجواب عن ذلك في باب التعليق بما حاصله أن قولهم إن المعلق طلقات هذا الملك الثلاث مقيد بما دام مالكا لها فإذا زال ملكه لبعضها صار المعلق ثلاثا مطلقاً (۴۳۳، ۴۳۲-۹)

مطلب: أنت طالق إن شئت وإن لم تشائي

دو متضاد شرطوں پر طلاق کو معلق کرنے کی صورتیں اور ان کا حکم

تعلیق علی المشیۃ کے بیان کے اخیر میں علامہ حصکفیؒ نے فروع کا عنوان قائم فرما کر مشیت اور عدمِ مشیت یا مشیت اور اِباء جیسی متناقض اور متضاد شرطوں پر طلاق کو معلق کرنے کی مختلف صورتوں کے احکام ذکر فرمائے ہیں، وہ صورتیں اور ان کا حکم حسبِ ذیل ہیں:

(۱) جزاء کو مقدم اور 'إن' کو مکرر ذکر کرے، جیسے: أنت طالق إن شئت و إن لم تشائی اس صورت میں فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی؛ کیونکہ جزاء کو مقدم اور إن کو مکرر ذکر کرنے سے مشیت اور عدم مشیت دونوں میں سے ہر ایک علاحدہ طور پر شرط بن گئے اور دونوں میں سے ہر ایک پر طلاق معلق ہوگئی اب چونکہ دونوں میں سے ایک کا پایا جانا یقینی ہے، لہٰذا فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی، جیسا کہ أنت طالق إن دخلت الدار أو لم تدخلی کہنے کی صورت میں فی الفور طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

(۲) جزاء کو مقدم اور إن کو ایک مرتبہ ذکر کرے جیسے أنت طالق إن شئتِ

ولم تشائی اور **أنت طالق إن شئت و أبیت** اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی: کیونکہ إن کو مکرر نہ لانے کی وجہ سے مشیت اور عدمِ مشیت، اور مشیت اور إباء ایک ہی شرط بن گئے، اب چونکہ دونوں کا ایک ساتھ پایا جانا متعذر رہے، لہٰذا کلام لغو ہو جائے گا۔

(۳) جزاء کو مؤخر اور إن کو مکرر ذکر کرے جیسے **إن شئتِ و إن لم تشائی فأنتِ طالق** اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیونکہ جزاء کو مؤخر لانے سے مشیت اور عدمِ مشیت ایک شرط بن گئے، اب چونکہ دونوں کا ایک ساتھ پایا جانا متعذر ہے، لہٰذا کلام لغو ہو جائے گا۔ البتہ اگر دونوں کا ایک ساتھ پایا جانا ممکن ہو جیسے **إن أکلتِ و إن شربتِ فأنت طالق** میں کھانا اور پینا ایک ساتھ پایا جانا ممکن ہے تو جب تک دونوں نہ پائے جائیں گے طلاق واقع نہ ہوگی۔

(۴) جزاء کو مقدم اور إن کو مکرر ذکر کرے؛ لیکن **إن لم تشائی** کی جگہ **إن أبیتِ** ذکر کرے جیسے **أنت طالق إن شئتِ و إن أبیت**، اس صورت میں جزاء کو مقدم اور إن کو مکرر ذکر کیا ہے اس لئے دونوں یعنی 'مشیت' اور 'إباء' الگ الگ شرط بن گئے ہیں، لہٰذا جب مشیت اور إباء میں سے کوئی ایک بھی پایا جائے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی، اگر عورت نے سکوت اختیار کیا اور مجلس ختم ہوگئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ مشیت اور إباء دونوں الگ الگ فعل ہے اور عورت کے خاموش رہنے کی وجہ سے کوئی بھی نہیں پایا گیا۔

(۵) جزاء کو مقدم ذکر کرے اور إن کو مکرر نہ لائے، بلکہ دوسرے جملہ کا پہلے پر أو کے ذریعہ عطف کرے، جیسے: **أنت طالق إن شئتِ أو أبیتِ** اس صورت میں دوسرے جملہ کا پہلے پر أو کے ذریعہ عطف کرنے کی وجہ سے طلاق دونوں میں سے

ہرایک پر علاحدہ طور پر معلق ہوگئی ہے، لہٰذا اگر دونوں میں سے کوئی ایک پایا جائے گا تو طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ نہیں۔

(٦) جزاء کو مؤخر کرنے کے ساتھ مکرر بھی لائے جیسے **إن شئت فأنت طالق وإن لم تشائی فأنت طالق** اس صورت میں فی الفور طلاق واقع ہوجائے گی؛ کیونکہ جزاء مؤخر اور مکرر ذکر کرنے کی وجہ سے دونوں یعنی مشیت اور عدمِ مشیت علاحدہ علاحدہ شرط بن گئے اور دونوں میں سے ایک کا پایا جانا یقینی ہے، لیکن اگر کسی نے یوں کہا: **إن کنت تحبین الطلاق فأنت طالق وإن کنت تبغضین فأنت طالق** تو فی الفور طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیونکہ شرط کا وقوع یقینی نہیں ہے، یعنی 'حب' اور 'بغض' دونوں نہ ہو یہ ممکن ہے، جب کہ ماسبق والی صورت میں مشیت اور عدمِ مشیت دونوں نہ ہو یہ ممکن نہیں۔

(٧) جزاء کو مقدم کرے اور أو کے ذریعہ سے أبیت یا کرھتِ پر تعلیق کرے جیسے أنت طالق إن أبیتِ أو کرھتِ اس صورت میں اگر عورت نے جواب میں أبیت کہہ دیا تو طلاق واقع ہوجائے گی لیکن اگر شوہر نے یوں کہا: **إن لم تشائی فأنتِ طالق** اور عورت نے جواب میں کہا لا أشاء تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ أبیت کہنے کی صورت میں طلاق اسلئے واقع ہوجائے گی کہ 'أبیت' کا صیغہ ایجادِ اباء کے لئے ہوتا ہے، اور وہ أبیت کہنے کی صورت میں پایا گیا، جب کہ دوسری صورت میں عدمِ مشیت پر طلاق کو معلق کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ عدمِ مشیت کی صورت میں طلاق واقع ہوگی، اس پر عورت کا جواب لا أشاء سے گرچہ فی الوقت عدمِ مشیت کا اظہار ہوتا ہے، مگر یہ ممکن ہے کہ بعد میں مشیت پائی جائے اور حقیقی طور پر طلاق کی عدمِ مشیت تو موت سے ہی متحقق ہوگی، کیونکہ موت کے بعد مشیت کی گنجائش

نہیں رہے گی اور مرنے کے بعد جب یہ شرط پائی جائے گی تو موت کے سبب عورت طلاق کا محل نہ رہے گی، لہٰذا زندگی بھر اس شرط کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی۔

ان مسائل کو ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی عدمِ مشیت پر تعلیق کرے تو لاأشاء کہنے سے طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن اگر اجنبی کی 'عدمِ مشیت' پر تعلیق کرے تو اجنبی کے لاأشاء کہنے سے طلاق واقع ہوجائے گی، دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت (شوہر کے اپنی مشیت پر تعلیق کی صورت) میں شوہر کے لئے پوری زندگی اختیار باقی رہتا ہے، لہٰذا فی الوقت اگرچہ عدمِ مشیت کا اظہار ہوتا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ بعد میں مشیت پائی جائے، لیکن اجنبی کے لئے صرف مجلس تک اختیار باقی رہتا ہے، اس لئے اس کے لئے ضروری ہے کہ عدمِ وقوعِ طلاق کے لئے مشیت ظاہر کردے یا وقوع کے لئے مشیت ظاہر کردے، پھر اظہار مشیت ایجادِ فعل ہے اور عدمِ مشیت عدمِ فعل ہے اس لئے وقوع (عدمِ مشیت) کے لئے مجلس میں خاموش رہ کر کچھ دیر بعد مجلس ختم کرنا (کھڑا ہونا) کافی ہے، جب کہ صورتِ مذکورہ میں اجنبی نے لاأشاء کے الفاظ کہے ہیں؛ پس یہ کلام کرنا بھی تبدیل مجلس کے حکم میں ہوگا؛ کیونکہ ایسے کام میں مشغول ہوا جس کی ضرورت نہ تھی، اور چونکہ مجلس ختم ہوگئی اور عدمِ وقوع کے لئے جو چیز ضروری تھی یعنی اظہار مشیت اس کا احتمال ختم ہوگیا تو جانب آخر خود بخود متعین ہوگئی اس لئے طلاق واقع ہوجائے گی۔

[فروع] قال: أنت طالق إن شئت وإن لم تشائي طلقت للحال ولو قال: إن كنت تحبين الطلاق فأنت طالق، وإن كنت تبغضينه فأنت طالق لم تطلق لأنه يجوز أن لا تحبه ولا تبغضه ولا يجوز أن تشاء ولا تشاء.

مطلب أنت طالق إن شئت وإن لم تشائي.

(قوله إن شئت وإن لم تشائي) اعلم أنه إذا جعل المشيئة وعدمها شرطا واحدا أو المشيئة والإباء فإنها لا تطلق أبدا للتعذر، كأنت طالق إن شئت ولم تشائي، أو إن شئت وأبيت، وإن كرر إن وقدم الجزاء كأنت طالق إن شئت وإن لم تشائي فشاءت في المجلس أو لم تشأ تطلق لأنه جعل كلا منهما شرطا على حدة كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار أو لم تدخلي، وإن أخر الجزاء كإن شئت وإن لم تشائي فأنت طالق لا تطلق أبدا لأنه مع التأخير صارا كشرط واحد وتعذر اجتماعهما، بخلاف ما إذا أمكن فلا تطلق حتى يوجدا كإن أكلت وإن شربت فأنت طالق، وإن كرر إن وأحدهما المشيئة والآخر الإباء كأنت طالق إن شئت وإن أبيت وقع شاءت أو أبت، وإن سكتت حتى قامت من المجلس لا يقع لأن كلا منهما شرط على حدة والإباء فعل كالمشيئة فأيهما وجد يقع وإذا انعدما لا يقع. وكذا لو لم يكرر إن وعطف بأو كأنت طالق إن شئت أو أبيت لأنه علقه بأحدهما؛ ولو قال إن شئت فأنت طالق وإن لم تشائي فأنت طالق طلقت للحال، بخلاف إن كنت تحبين الطلاق فأنت طالق وإن كنت تبغضين فأنت طالق لأنه يجوز أن لا تحب ولا تبغض فلم يتيقن شرط الوقوع، ولا يجوز أن تشاء ولا تشاء فيكون أحد الشرطين ثابتا لا محالة فوقع؛ ولو قال أنت طالق إن أبيت أو كرهت فقالت أبيت تطلق، ولو قال إن لم تشائي فأنت طالق فقالت لا أشاء لا تطلق لأن أبيت صيغة لإيجاد الإباء، فقد علق بالإباء منها وقد وجد فوقع، وقوله وإن لم تشائي صيغة للعدم لا للإيجاد فصار بمنزلة إن لم تدخلي الدار، وعدم المشيئة لا يتحقق بقولها لا أشاء لأن لها أن تشاء من بعد، وإنما يتحقق بالموت بحر عن المحيط. وذكر بعده أنه لو علقه بعدم مشيئة نفسه فهو كذلك، بخلاف إن لم يشأ فلان فقال لا أشاء. والفرق أن شرط البر في الأجنبي مشيئة طلاقها في المجلس، وبقوله لا أشاء تبدل المجلس لأنه اشتغال بما لا يحتاج إليه إذ يكفيه في الإيقاع السكوت حتى يقوم. (۹ ۴۳۹، ۴۳۸-۹)

باب التعلیق

مطلب فیما لو حلف لا یحلف فعلق

تعلیق کی ایک حیثیت یمین کی بھی ہے۔

تنویر مع الدر میں تعلیق کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ذکر کرنے کے بعد یہ مذکور ہے کہ 'تعلیق' کو مجازاً 'یمین' بھی کہا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ اسی بات (تعلیق کو مجازاً یمین بھی کہا جاتا ہے) کی وضاحت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نہر میں مذکور ہے کہ تعلیق کا اطلاق حقیقتاً تو شرط و جزاء پر ہوتا ہے؛ لیکن اس میں سببیت کے معنی پائے جانے کی وجہ سے مجازاً اس پر 'یمین' کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ یمین کے معنی قوت کے ہے، اور داہنے ہاتھ کو یمین اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں بائیں ہاتھ کے مقابلہ میں زیادہ قوت پائی جاتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے کو بھی یمین اسی لئے کہا جاتا ہے کہ حالف کے قسم اٹھانے سے محلوف علیہ کے کرنے یا اس سے رکنے میں مزید قوت پیدا ہوجاتی ہے۔

تعلیق پر یمین کا اطلاق حقیقت کے اعتبار سے ہے یا مجاز کے اعتبار سے؟ اس کو واضح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے ذکر فرمایا ہے کہ بدائع میں جو مذکور ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ یمین کا اطلاق تعلیق پر لغۃً بھی ہوتا ہے؛ کیونکہ امام محمدؒ نے اپنی دونوں کتابوں (اصل اور جامع) میں تعلیق پر یمین کا اطلاق کیا ہے اور لغت میں انکی بات کو حجت مانا جاتا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ تعلیق پر یمین کا اطلاق لغۃً بھی ہوتا ہے اور اصطلاحاً بھی، اسی وجہ سے معراج الدرایہ میں مذکور ہے: **الیمین یقع علی الحلف باللہ تعالیٰ وعلی التعلیق۔**

آگے علامہ شامیؒ **مطلب فیما لو حلف لایحلف فعلق** کا عنوان قائم فرما کر اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ کن صورتوں میں تعلیق پر یمین کا اطلاق ہوگا اور کن صورتوں میں نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر کے حوالہ سے جو کلام اوپر ذکر کیا گیا وہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یمین کا اطلاق اسی تعلیق پر کیا جائے جس میں ایسی چیز پر تعلیق کی گئی ہو جو معلق کے اختیار میں ہو؛ تاکہ وہ محلوف علیہ کے کرنے یا اس سے باز رہنے پر مکمل طور پر قادر رہے جیسے: **إن بشَّرتنی بکذا فأنت حر** اس مثال میں آزادی کو امرِ اختیاری (بشارت دینے) پر معلق کیا گیا ہے لہٰذا اس کو یمین بھی کہا جائے؛ البتہ اگر تعلیق امرِ غیر اختیاری پر ہو تو اس کو یمین نہ کہا جائے جیسے: **إن طلعتِ الشمس فأنت کذا، إن حضت فأنت کذا** ان دونوں مثالوں میں تعلیق امرِ غیر اختیاری (طلوع شمس اور حائضہ ہونے) پر ہے لہٰذا اس کو یمین نہ کہا جائے۔

لیکن علامہ فارسی کی تلخیص الجامع اور اس کی شرح میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم کھائے کہ وہ اپنے اوپر کوئی یمین لازم نہیں کرے گا **باللہ لا أحلف** تو ایسا شخص شرط کے قابل کسی بھی امر پر تعلیق کرنے سے حانث ہوجائے گا، چاہے وہ شرط اپنا فعل ہو، یا اجنبی کا فعل ہو، یا وقت کا آنا ہو: جیسے **أنت طالق إن دخلتُ، أنت طالق إن قدم زیدٌ، أنت طالق إذا جاء غد، أنت طالق إذا جاء رأس الشهر، أنت طالق إذا أهل الهلال**؛ آخری دو مثالوں میں جبکہ عورت ذوات الحیض میں سے ہو اور بقیہ تمام

مثالوں میں مطلقاً جزاء کی تعلیق پائی جاتی ہے جو کہ یمین کا رکن ہے، اور یمین (تعلیق) کا پایا جانا شرط حنث ہے، لہٰذا حانث ہو جائے گا۔

البتہ اگر جزاء کو اعمالِ قلب پر معلق کیا، جیسے أنت طالق إن شئتُ، أنت طالق إن أردتُ، أنت طالق إن أحببتُ، أنت طالق إن هويتُ، أنت طالق إن رضيتُ، تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ اعمالِ قلب پر تعلیق یہ تملیک میں بھی مستعمل ہوتی ہے، [۱] اسی وجہ سے یہ مجلس تک منحصر رہتی ہے، لہٰذا خالص تعلیق نہیں پائی گئی، پس ان صورتوں میں مشیت اور ارادہ وغیرہ سے اگر طلاق واقع ہوتی ہے تو وہ بہ سببِ تعلیق و یمین کے نہ ہوگی، بلکہ تملیک کے تقاضے کے مطابق ہوگی، اور اس کو حنث فی الیمین نہیں کہا جائے گا۔

یا جزاء کو مہینے کے شروع ہونے پر معلق کیا اور عورت ذوات الاشہر میں سے ہو جیسے: أنت طالق إذا جاء رأس الشهر تو حانث نہیں ہوگا؛ کیونکہ یہ یمین نہیں، بلکہ طلاق تنجیزی ہے، چوں کہ مہینے کا شروع ایسی عورت کے حق میں طلاقِ سنت کے وقوع کا وقت ہے، پس گویا اس نے طلاق تنجیزی کی سنت وقت کی طرف اضافت کی ہے۔ لہٰذا محضِ تعلیق نہیں پائی گئی۔

شرح اشباہ میں ہے کہ یہ حکم دراصل ایک قاعدہ پر مبنی ہے، قاعدہ یہ ہے کہ آدمی طلاق کے لیے ایسے الفاظ استعمال کرے جو طلاقِ سنی کی تفسیر بن سکتے ہوں تو یہ طلاقِ تنجیزی ہوگی، تعلیق نہ ہوگی، پس ذوات الاشہر کو إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق کہنے کا مطلب پہلی تاریخ پر طلاق کو معلق کرنا نہیں، بلکہ اضافت إلی المستقبل کے طور پر تنجیزی طلاق دینا ہے۔

---

[۱] یعنی آدمی یوں کہنا چاہتا کہ میں طلاق کا مالک ہوں، اس لیے جب میں چاہوں گا تب طلاق واقع ہوگی۔

ہاں اگر عورت ذوات الحیض ہوگی تو یہ الفاظ اس کے حق میں طلاقِ سنی کی تفسیر نہیں بن سکتے، کیونکہ ابتداءِ شہر اس کے حق میں طلاقِ سنت کا وقت نہیں؛ یہ فقط ذوات الاشہر کے حق میں طلاقِ سنت کا وقت ہے، لہٰذا ذوات الحیض کے حق میں یہ الفاظ تعلیق (یمین) کے ہوں گے اور حلف 'حلف لا یحلف' والا شخص ایسی تعلیق (یمین) سے حانث ہوجائے گا۔

باب التعليق (هو) لغة من علقه تعليقا قاموس: جعله معلقا. و اصطلاحا (ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى) ويسمى يمينا مجازا.

مطلب فيما لو حلف لا يحلف فعلق

(قوله ويسمى يمينا مجازا) لما في النهر من أن التعليق في الحقيقة إنما هو شرط وجزاء فإطلاق اليمين عليه مجاز لما فيه من معنى السببية. اهـ. وفيه أن هذا بيان للجملة الشرطية المتضمنة للتعليق المعرف بالربط الخاص كما علمت، وهذا الربط يسمى يمينا. قال في الفتح: إن اليمين في الأصل القوة، وسميت إحدى اليدين باليمين لزيادة قوتها على الأخرى وسمي الحلف بالله تعالى يمينا لإفادته القوة على المحلوف عليه من الفعل أو الترك بعد تردد النفس فيه، ولا شك في أن تعليق المكروه للنفس على أمر بحيث ينزل شرعا عند نزوله يفيد قوة الامتناع عن ذلك الأمر وتعليق المحبوب لها أي للنفس على ذلك يفيد الحمل عليه فكان يمينا اهـ لكن هذا يحتمل أنه حقيقة أو مجاز في اللغة.

وفي أيمان البحر: ظاهر ما في البدائع أن التعليق يمين في اللغة أيضا، قال: لأن محمدا أطلق عليه يمينا وقوله حجة في اللغة اهـ فأفاد أنه يمين لغة واصطلاحا، ولذا قال في معراج الدراية: اليمين يقع على الحلف بالله تعالى وعلى التعليق: قلت: لكن مقتضى كلام الفتح المار أن المراد به التعليق على أمر اختياري للمعلق ليفيد قوة الامتناع عن الأمر المحلوف عليه أو قوة الحمل عليه، نحو: إن بشرتني بكذا

فأنت حر فغيره من التعليق لا يسمى يمينا، مثل إن طلعت الشمس أو إن حضت فأنت كذا، لكن في تلخيص الجامع وشرحه للفارسي: لو حلف لا يحلف بيمين حنث بتعليق الجزاء بما يصلح شرطا، سواء كان الشرط فعل نفسه أم فعل غيره أم مجيء الوقت، كأنت طالق إن دخلت أو إن قدم زيد أو إذا جاء غد وكذا إذا جاء رأس الشهر، أو إذا أهل الهلال والمرأة من ذوات الحيض دون الأشهر لوجود ركن اليمين وهو تعليق الجزاء، ووجود اليمين شرط الحنث فيحنث، إلا أن يعلق بعمل من أعمال القلب كإن شئت أو أردت أو أحببت أو هويت أو رضيت، أو، بمجيء الشهر كإذا جاء رأس الشهر والمرأة من ذوات الأشهر فلا يحنث.

أما الأول فلأنه مستعمل في التمليك ولذا يقتصر على المجلس فلم يتمحض للتعليق، وأما الثاني فلأنه مستعمل في بيان وقت السنة لأن رأس الشهر في حقها وقت وقوع الطلاق السني فلم يتمحض للتعليق، ولهذا لم يحنث بتعليق الطلاق بالتطليق كأنت طالق إن طلقتك لاحتمال إرادة الحكاية عن الواقع من كونه مالكا لتطليقها فلم يتمحض للتعليق، (۴۴۳، ۴۴۲-۹)

مطلب: لا يحنث بتعليق الطلاق بالتطليق

تعلیق بالطلاق کی وہ صورتیں جو خالص تعلیق نہیں۔

ماقبل والے مطلب کے اخیر میں علامہ شامیؒ نے تلخیص الجامع اور اس کی شرح کے حوالہ سے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اس بات کی قسم اٹھائی کے وہ اپنے اوپر یمین لازم نہیں کرے گا (بالله لا أحلف) تو ایسا شخص ایسے امر پر جزاء کو معلق کرنے سے حانث ہوجائے گا جو شرط کے قابل ہو اور اس میں خالص تعلیق پائی جاتی ہو، اور ایسے امر پر جزاء کو معلق کرنے سے جو خالص شرط وتعلیق کے معنی میں نہ ہو حانث نہ ہوگا۔ علامہ شامیؒ یہاں مطلب لا يحنث بتعليق الطلاق بالتطليق کا عنوان قائم

فرما کراس کی مزید تین مثالیں بیان فرماتے ہیں۔

(۱) اگر کوئی شخص یوں کہے أنت طالق إن طلقتكِ تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ تعلیق کرنے والا اپنے طلاق کے مالک ہونے کو بیان کرتا ہو، پس تعلیق کے ساتھ تملیک کا احتمال پایا گیا، لہٰذا حانث نہیں ہوگا۔ یعنی مرد یوں کہنا چاہتا ہے کہ میں طلاق کا مالک ہوں، اور میں طلاق دوں تو تجھے طلاق ہوگی، اس کے بغیر نہ ہوگی۔

(۲) اگر کوئی اپنے غلام سے یوں کہے إن أديت إلى ألفا فأنت حر، وإن عجزت فأنت رقيق تو حانث نہیں ہوگا، اگرچہ شرط وجزاء دونوں پائی جاتی ہیں، کیونکہ اس میں کتابت کی تفسیر کا احتمال ہے، لہٰذا خالص تعلیق نہیں پائی گئی۔ یعنی آقا اپنے غلام کے عتق کو مال کی ادائیگی پر معلق کرکے اداءِ مال کی شرط پر آزاد کرنے کی بات نہیں کررہا ہے، بلکہ غلام کو کتابت کا معنی سمجھا رہا ہے کہ کتابت میں اس طرح ہوتا ہے، پھر عقدِ کتابت اگر کرنا ہو تو دونوں کی رضامندی سے ثابت ہوگا۔

(۳) اگر کوئی یوں کہے أنت طالق إن حضتِ حيضة یعنی جب تجھے ایک مکمل حیض آجائے تب طلاق۔ اور حیض مکمل ہونے کے لئے لازم ہے کہ اس کے بعد طہر کا کچھ حصہ شروع ہوجائے، اس اعتبار سے یہ جملہ بھی طلاقِ سنی کے حق میں ہوا۔ یعنی ابتداءِ طہر طلاقِ سنی کا وقت ہے، پس ماسبق میں گذری تفصیل کے مطابق یہ طلاق تنجیزی ہے، جس کی وقتِ سنت کی طرف اضافت کی ہے۔ پس یہ بھی تعلیق یعنی یمین نہیں ہے، پھر جب حیض مکمل ہوکر طہر شروع ہوجائے تو اس پر طلاق واقع ہوگی مگر شوہر کو حانث نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اس کے الفاظ کو ہم نے یمین کے معنی میں نہیں قرار دیا ہے۔

مذکورہ صورتوں میں خالص تعلیق نہیں پائی جاتی، لہٰذا یمین اور حنث کے احکام

جاری نہ ہوں گے، اور چونکہ غیر اللہ کی قسم کھانا مکروہ ہے، اور عاقل کے کلام کو غیر محظور پر محمول کرنا اَولی ہے، اور ان صورتوں میں تفسیر اور تملیک پر محمول کرنے سے یہ بات پائی جاتی ہے، لہٰذا اسی پر محمول کیا جائے گا اور حلف بالطلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا جو حلف بغیر اللہ ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے جو مختلف صورتوں میں حنث پائے جانے کی وجہ سے وارد ہوئے ہیں۔

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے **إن حضت فأنت طالق** تو حانث ہوجاتا ہے، حالانکہ حانث نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ ان الفاظ کو بھی طلاقِ بدعی کی تفسیر پر محمول کرنا ممکن ہے، پس یہ الفاظ تعلیق کے نہیں، بلکہ طلاقِ تنجیزی کے ہوجائیں گے، جو مستقبل کی طرف مضاف ہے، جیسا کہ طلاقِ سنی کی تفسیر بننے کے قابل الفاظ میں کہا گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ طلاقِ بدعی کے مختلف النوع ہونے کی وجہ سے ان الفاظ میں طلاقِ بدعی کی تفسیر بننے کی صلاحیت نہیں پائی جاتی، پس خالص تعلیق پائی گئی، لہٰذا حانث ہوجائے گا، کیونکہ شرطِ حنث یعنی ارکانِ یمین (شرط وجزاء) موجود ہے، برخلاف طلاقِ سنی کے کہ وہ ایک ہی نوع ہے، لہٰذا وہ اوپر مذکور الفاظ میں طلاقِ سنی کی تفسیر بن سکتے ہیں۔

(۲) اگر کوئی شخص یوں کہے **أنت طالق إن طلعتِ الشمس** تو حانث ہو جائے گا، یعنی اپنی یمین **بالله لاأحلف** میں حانث ہوجائے گا۔ اس صورت پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں: (۱) مذکورہ صورت میں یمین کے معنی (حمل ومنع) نہیں پائے جاتے، لہٰذا حانث نہیں ہونا چاہئے۔ (۲) مذکورہ صورت میں شرط نہیں پائی جاتی؛ کیونکہ

شرط بننے کے لئے ایسا امر ہونا ضروری ہے، جس کا وقوع محتمل اور متردد ہو، حالانکہ سورج کا طلوع تو متیقن ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حمل اور منع یمین کا ثمرہ اور حکمت ہیں اور عقود ِشرعیہ میں حکمِ شرعی صورتوں سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ ثمرہ اور حکمت سے اور صورت پائی گئی ہے، لہٰذا حانث ہوجائے گا۔ اس کی تائید کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مثال پیش فرمائی ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ بیع نہیں کرے گا، پھر بیع فاسد کی تو حانث ہوجائے گا، کیونکہ رکنِ بیع پایا گیا اگرچہ انتقالِ ملک نہیں پائی گئی جو کہ بیع کا مقصود ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں شرط پائی جاتی ہے کیونکہ ہر زمانہ میں قیامِ قیامت کا احتمال پائے جانے کی وجہ سے طلوعِ شمس محلِ حظر میں ہی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ہر تعلیق یمین ہوگی، چاہے تعلیق اپنے فعل پر ہو یا اجنبی کے فعل پر یا وقت کے آنے پر ہو اور اگرچہ اس میں ثمرۂ یمین (حمل ومنع) نہ پایا جاتا ہو، پس اگر کسی شخص نے قسم کھائی ہو کہ **باالله لاأحلف** اور وہ اس کے بعد مذکورہ طریقے سے تعلیق کرتا ہے، تو چونکہ یہ تعلیق بھی 'یمین' ہے، اس لئے حانث ہوجائے گا، اور کفارہ لازم ہوگا؛ البتہ اگر تعلیق کی صورت کو تملیک یا طلاقِ سنی کی تفسیر یا حقیقتِ حال کے بیان یا کتابت کے بیان کی طرف پھیرنا ممکن ہو تو پھر یمین نہیں ہوگی؛ جیسا کہ مذکورہ پانچوں مسائل مستثنیٰ میں ہے، جن کا بیان کتاب الایمان میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بحث سے صاحبِ بحر کی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مصنف (صاحبِ کنز) کا باب کے نام میں تعلیق کی تعبیر اختیار کرنا صاحب

ہدایہ کے 'باب الیمین بالطلاق' کی تعبیر اختیار کرنے سے بہتر ہے، کیونکہ تعلیق کا لفظ تعلیقِ صوری کو بھی شامل ہوتا ہے، جیسا کہ ان مسائلِ خمسہ میں ہیں، اور بعض صورتیں یمین نہ ہونے کے باوجود اس باب میں مذکور ہیں۔

صاحب بحر کی بات کا خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ پانچوں صورتوں میں یمین اور حنث کے احکام کا جاری نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ الفاظ صورۃً تعلیق کے ہیں، مگر معنی یمین کے نہیں ہیں۔

صاحب بحر کی اس بات کی تردید کرتے ہوئے صاحب نہر فرماتے ہیں کہ ان صورتوں میں یمین وحنث کے احکام جاری نہ ہونا اس لئے ہے کہ عرفاً یہ الفاظ یمین کے نہیں ہے اور عرفاً ان الفاظ کے یمین نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ الفاظ شرعاً بھی یمین نہ ہو۔ پس اگر باب کا عنوان 'باب الیمین فی الطلاق' قائم کیا جائے تو اس کے تحت ان صورتوں کا ذکر عنوان کے منافی نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ کو صاحب نہر کی اس تردید سے اتفاق نہیں، اس لئے فرماتے ہیں کہ صاحب نہر کا یہ کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ ان صورتوں میں حانث نہ ہونا ان صورتوں کے محض تعلیق کے لئے نہ ہونے کی وجہ سے ہیں، اور جو خالص تعلیق کے لئے نہ ہوں وہ فقہاء کے نزدیک یمین نہیں بن سکتی۔ اور اگر حانث نہ ہونا ان صورتوں کے عرفاً یمین نہ ہونے کی وجہ سے مان بھی لیں تو عرف میں ایسا کونسا فرق پایا جاتا ہے کہ **إن حضتِ فأنت طالق** اور **أنت طالق إن حضتِ حيضة** کو الگ الگ قرار دیں کہ پہلی صورت تو یمین ہوا اور دوسری یمین نہ ہو۔

نوٹ: علامہ شامیؒ نے کتاب الایمان میں مطلب حلف لایحلف حنث بالتعلیق إلافی المسائل کے تحت تمام باتیں وہی ذکر فرمائی ہیں، جو یہاں مذکور ہے،

البتہ اس بات کا اضافہ فرمایا ہے کہ اشباہ میں مسائل مستثنی میں أو بطلوع الشمس کی عبارت کوشامل کرنا، صاحب اشباہ کی سبقت قلمی ہے، اشباہ کی عبارت اس طرح ہے:

حلف لایحلف حنث بالتعلیق إلا فی مسائل: أن یعلق بأفعالِ القلوب، أو یعلق بمجئ الشهر في ذوات الأشهر أو بالتطلیق أو یقول إن أدیت إلی کذا فأنت حر، وإن عجزت فإنک رقیق، أو إن حضتِ حیضة أو عشرین حیضة أو بطلوع الشمس کمافی الجامع۔(غمز شرح اشباہ: ١٥٦، ١٥٥، جلد: ٢)

لہٰذا صحیح اور درست بات یہ ہے کہ أو بطلوع الشمس کی عبارت کو ساقط کر دیا جائے یا لا بطلوع الشمس کی عبارت ذکر کی جائے۔

مطلب لا یحنث بتعلیق الطلاق بالتطلیق

ولا بقوله لعبده إن أدیت إلي ألفا فأنت حر وإن عجزت فأنت رقیق وإن وجد الشرط والجزاء لأنه تفسیر الکتابة فلم یتمحض للتعلیق، ولا بقوله أنت طالق إن حضت حیضة لأن الحیضة الکاملة لا وجود لها إلا بوجود جزء من الطهر فیقع في الطهر فأمکن جعله تفسیرا الطلاق السنة فلم یتمحض للتعلیق وإنما لم نحنثه بما لم یتمحض للتعلیق في هذه الصور، لأن الحلف بالطلاق محظور، وحمل کلام العاقل علی وجه فیه إعدام المحظور أولی، وقد أمکن حمله هنا علی ما یحتمله من التملیك أو التفسیر فلا یحمل علی الحلف بالطلاق، وإنما حنث في قوله إن حضت فأنت طالق لوجود شرط الحنث وهو الیمین بذکر رکنه وهو الجزاء والشرط وقوله إن حضت لا یصلح تفسیرا للطلاق البدعي لتنوع البدعي إلی أنواع فلم یمکن جعله تفسیرا بخلاف السني فإنه نوع واحد وإنما حنث فیما إذا قال لها أنت طالق إن طلعت الشمس مع أن معنی الیمین وهو الحمل أو المنع مفقود ومع أن طلوع الشمس متحقق الوجود لا یصلح شرطا لأنه لا خطر في وجوده. لأنا نقول: الحمل والمنع ثمرة الیمین وحکمته، فقد تم الرکن في الیمین دون الثمرة والحکمة، إذ

الحكم الشرعي في العقود الشرعية يتعلق بالصورة لا بالثمرة والحكمة، ولذا لو حلف لا يبيع فباع فاسدا حنث لوجود ركن البيع وإن كان المطلوب منه وهو انتقال الملك غير ثابت، ولا نسلم عدم الخطر لاحتمال قيام الساعة في كل زمان اهـ ملخصا.

وحاصله أن كل تعليق يمين سواء كان تعليقا على فعله أو فعل غيره أو على مجيء الوقت وإن لم توجد فيه ثمرة اليمين وهي الحمل أو المنع فيحنث به في حلفه لا يحلف إلا إذا أمكن صرفه عن صورة التعليق إلى جعله تمليكا أو تفسيرا لطلاق السنة أو لبيان الواقع أو للكتابة كما في هذه المسائل الخمس المستثناة كما سيأتي في كتاب الأيمان إن شاء الله تعالى، وبهذا يتضح ما قاله في البحر من أن تعبير المصنف بالتعليق أولى من قول الهداية باب اليمين بالطلاق لأن التعليق يشمل الصوري كهذه الخمس، وبعضها قد ذكر في هذا الباب مع أنها ليست يمينا كما علمت وقوله في النهر إنه لا يحنث فيها لأنها ليست يمينا عرفا فلا ينافي كونها يمينا في اصطلاح الفقهاء ساقط لما علمت من أن عدم الحنث فيها لعدم تمحضها تعليقا وأنها ليست يمينا عندهم. وأيضا لو كان ذلك مبنيا على العرف فما الفرق في العرف بين إن حضت وإن حضت حيضة حتى كان الأول يمينا دون الثاني (۴۴۵،۴۴۴-۹)

مطلب: إن لم تتزوجي بفلان فأنت طالق

إن لم تتزوجي بفلان فانت طالق کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے صحتِ تعلیق کے شرائط میں ایک شرط یہ ذکر فرمائی ہے کہ تعلیق ایسے امر پر ہو جس کا وقوع محتمل اور متردد ہو، البتہ اگر معلق علیہ امرِ محقق یا امرِ محال ہو تو طرفینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی، اس شرط کو مدِ نظر رکھتے ہوئے علامہ شامیؒ نے مطلب إن لم تتزوجی بفلان فأنت طالق کے عنوان سے مطلب قائم فرمایا ہے، عنوان میں مذکور جملہ کی تفسیر اور معنی

کی تعیین میں چار آراء ذکر کی گئی ہیں، جن میں سے تین متأخرین علماءِ یمن کی اور ایک علامہ شامیؒ کی اپنی رائے ہے، محقق عبدالرحمن المرشدی کی رائے علماء یمن کی پہلی جماعت کی رائے کے موافق ہے، اور علی بن نوح کی رائے علماءِ یمن کی تیسری جماعت کی رائے کے موافق ہے۔

علامہ گاذرونیؒ نے محقق عبدالرحمن المرشدی کے فتاوی سے یہ مسئلہ نقل فرمایا ہے کہ ان سے اس شخص کے متعلق سوال کیا گیا جو اپنی بیوی سے **أنت طالق إن لم تتزوجي بفلان** کہے تو انہوں نے جواب میں کہا کہ اس جملہ سے واضح طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس شوہر کی یہی مراد ہوگی کہ جب عورت سے اس کی ملکیت انقضاءِ عدت اور انفصالِ عصمت کے ذریعہ ختم ہوجائے اس کے بعد عورت فلان سے نکاح نہ کرے تو طلاق، اس صورت میں شرط (یعنی فلان سے عدمِ تزوج) لغو ہوجائے گی اور طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی، کیونکہ شوہر طلاق کو وقوعِ طلاق کے منافی حالت پر معلق کررہا ہے، اور منافی حالت یہ عورت کا اس کی ملکیت میں نہ ہونا ہے۔[۱]

اس صورت کے حکم کے بارے میں متأخرین علماءِ یمن کی تین جماعتیں ہیں:

(۱) ایک جماعت کا کہنا ہے کہ شرط لغو ہوجائے گی، اور طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی، کیونکہ عورت کے شوہر کی عصمت میں باقی رہتے ہوئے اس شرط کا پایا جانا محال ہے جس پر طلاق کو معلق کیا گیا ہے، یعنی شوہر کے نکاح میں باقی رہتے ہوئے عورت کا اجنبی سے

[۱] علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ محقق مرشدی کا **فیلغو الشرط ویبقی قوله: أنت طالق** کہنا قابلِ تأمل ہے، کیونکہ طلاق کی اضافت ایسی حالت کی طرف جو وقوعِ طلاق کے منافی ہو، تعلیق کے بالکلیہ لغو ہونے کا تقاضی کرتی ہے، جیسا کہ طلاق کو موت پر معلق کرنے کی صورت میں حکم ہوتا ہے، یعنی پورا کلام مع شرط وجزاء لغو ہوگا، اور تنجیزی طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

نکاح کرنا۔

(۲) دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ تعلیق صحیح بھی ہے اور ممکن بھی ہے اور طلاق کا وقوع عورت یا مرد کی موت سے قبل ہوگا، کیونکہ عدمِ تزوج یہ عدم کے معنی میں ہے، اور عدم تو اس وقت متحقق اور مستمر رہے ہی، لیکن جب طلاق کو مستقبل میں یعنی عدمِ تزوج مع فلان کے ساتھ معلق کیا ہے تو زمانۂ مستقبل میں اس کے پائے جانے کے احتمال کی وجہ سے موت تک طلاق کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہوگا، پھر جب موت کی وجہ سے 'نکاح مع فلاں' کا پایا جانا مشکل ہوجائے گا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔[1]

(۳) تیسری جماعت کا کہنا ہے کہ یہ شرط تعلیق نہیں ہے۔ یعنی اس شرط پر طلاق معلق نہیں ہے، بلکہ یہ شرطِ الزامی ہے، یعنی طلاق تو تنجیزی ہے، البتہ طلاق دینے کے ساتھ شوہر عورت پر یہ لازم کرنا چاہتا ہے کہ فلاں کے ساتھ وہ نکاح نہ کرے، ظاہر ہے کہ یہ شرط شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ طلاق کے بعد وہ عورت فلان کے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی حلال ہوگی، پس طلاق دینے کے ساتھ عورت پر ایسی چیز لازم کرنا ہوا جو شرعاً عورت پر لازم نہیں ہوتی۔ پس یہ شرطِ الزامی لغو ہوگی اور طلاقِ تنجیزی واقع ہوجائے گی۔

علامہ شامیؒ کی رای

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا ایک چوتھا مطلب بھی ہوسکتا ہے، وہ یہ

[1] علامہ رافعیؒ نے وأوقع الطلاق فی آخر جزء من حیاته أو حیاتها الخ۔ پر یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ صحت تعلیق اور امکان طلاق یہ عورت کی موت سے قبل تو متصور ہے مگر شوہر کی موت سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ شوہر کی موت کے بعد بھی شرط کا پایا جانا (یمین میں بار ہونا) ممکن ہے، لہٰذا عدمِ تزوج یہ عورت کی موت سے ہی متحقق ہوگا۔

کہ عاقل کے کلام کو لغو سے بچانے کے لئے شوہر کے کلام سے یوں مراد لیں کہ شوہر کی مراد اس تعلیق سے یہ ہے کہ اگر عورت شوہر کے اس کو طلاق دینے کے بعد فلان سے نکاح کا ارادہ نہ کرے تو طلاق ؛ تو اس میں کچھ بعید نہیں اور اس صورت میں عورت کے اظہارِ ارادہ یا عدمِ اظہارے ارادہ کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی ،جیسا کہ إن کنت تجیننی فأنت طالق وغیرہ امورِ قلبیہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر عورت إن لم تتزوجی بفلان فأنت طالق کے جواب میں لم أرد التزوج به بعدک کہے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر أرید التزوج به بعدک کہے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔[۱]

علامہ گازرونیؒ نے اس مسئلہ کو دوسری مرتبہ صاحبِ جوہرہ علامہ حدادی سے نقل فرمایا ہے کہ سراج الدین الھاملی نے اپنے شیخ علی بن نوح کے حوالہ سے اس کا یہ جواب نقل فرمایا ہے کہ عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی اور نکاح کرنے کے سلسلہ میں وہ مختار ہوگی۔

علامہ گازرونیؒ فرماتے ہیں کہ إن لم تتزوجی بفلان فأنت طالق کو تعلیق بالمحال یا تعلیق بالشرط الإلزامی مانتے ہوئے سراج الدین ہاملی کے جواب کو ہی

[۱]علامہ رافعیؒ نے تقریرات رافعی میں علامہ شامیؒ کی اس عبارت نحو إن کنتِ تحبیننی، فإن قالت له: لم أرِد التزوج به بعدک وقع الطلاالخ۔ کے تحت یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ مذکورہ صورت کا حکم ایسا ہی ہونا چاہیے جیسا کہ ماقبل میں مطلب: أنت طالق إن شئت وإن لم تشائی کے تحت مذکور اس صورت کا ہے: لو قال لها: إن لم تشائی فأنت طالق، فقالت لا أشاء: لأن لها أن تشاء من بعد، وإنما یتحقق بالموت۔ اس اعتبار سے یہ حکم دوسری جماعت کے بیان کردہ حکم کے مطابق ہوا۔

علامہ رافعیؒ نے آگے یہ بھی لکھا ہے کہ اس جملہ کی تفسیر ومعنی کی تعیین میں جو کچھ کہا گیا وہ سب مناقشہ سے کھالی نہیں ،اور سب سے ظاہر اور قریبی معنی دوسری صورت والا ہے۔

قابل اعتماد ماننا چاہئے۔ یعنی مذکورہ چار مطلبوں میں سے پہلا یا تیسرا مطلب مراد ہوگا۔

مطلب إن لم تتزوجي بفلان فأنت طالق.

[تنبيه] في فتاوى الكازروني عن فتاوى المحقق عبد الرحمن المرشدي أنه سئل عمن قال لزوجته أنت طالق إن لم تتزوجي بفلان فأجاب لا خفاء في أن مراد الزوج بهذا التعليق إنما هو عدم تزوجها بفلان بعد زوال سلطانه عنها بانفصال العصمة وانقضاء العدة وهي حينئذ في غير ملكه فيكون لغوا فيلغو الشرط ويبقى قوله أنت طالق فتطلق منجزا كما اختاره بعض المتأخرين من علماء اليمن، بناء على استحالة وجود الشرط المعلق عليه الطلاق حالة بقائها في عصمة الزوج

واختار بعض منهم صحة التعليق وجعله ممكنا وأوقع الطلاق في آخر جزء من حياته أو حياتها لأنه في معنى العدم والعدم متحقق مستمر، لكنه لما علقه بالمستقبل صلح جميع زمان الاستقبال لوجوده فلا يتعين له وقت آخر إلى أن ينتهي إلى آخر جزء من الحياة فيتضيق فيقع. ولحظ بعضهم أنه شرط إلزامي فكأنه يريد إلزامها بعدم تزوجها بفلان وهو إلزام ما لا يلزم، فيلغو ويقع الطلاق منجزا.

أقول: ولو قيل بأن مراد الزوج التعليق بعدم إرادتها التزوج بفلان بعد الطلاق صونا لكلام العاقل عن الإلغاء لم يبعد ويكون في ذلك القول قولها مع يمينها كما في نظائره من الأمور القلبية، نحو إن كنت تحبينني، فإن قالت له لم أرد التزوج به بعدك وقع الطلاق وإلا فلا اهـ ملخصا.

ثم نقل الكازروني هذه المسألة ثانيا عن الحدادي صاحب الجوهرة وأنه أجاب عنها سراج الدين الهاملي رواية عن شيخه علي بن نوح بأنها تطلق وتتزوج من أرادت. قال الكازروني: وهو الذي ينبغي أن يعول عليه: أي بناء على أنه تعليق بمستحيل أو شرط إلزامي (۴۴۸، ۴۴۷-۹)

مطلب: التعلیق المراد به المجازاۃ دون الشرط

ایسی تعلیق کا حکم جس کا مقصد مجازات ہو۔

علامہ حصکفیؒ نے صحتِ تعلیق کے شرائط میں ایک شرط یہ ذکر فرمائی ہیں کہ تعلیق کے ذریعہ مجازاۃ کا قصد نہ کیا جائے، تعلیق ہی کا قصد ہو، اگر مجازاۃ کا قصد ہوگا تو تنجیزی واقع ہوگی۔ مجازاۃ کے معنی بدلہ دینے کے ہے چاہے وہ خیر کا ہو یا شر کا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں تعلیق بقصد المجازاۃ اور تعلیق بقصد التعلیق کے احکام ذکر فرمائیں ہیں۔

البحر الرائق، فتح القدیر، ذخیرہ، تاتارخانیہ اور محیط میں مسئلہ مذکور ہے کہ اگر عورت شوہر کو 'قرطبان'، 'سفلہ' وغیرہ اہانت کے الفاظ سے پکارے اور شوہر جواب میں یوں کہے: إن كنت كما قلت فأنت طالق تو کیا حکم ہوگا؟ بحر اور فتح القدیر میں ہے کہ طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی، چاہے شرط پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ (شوہر عورت کے کہنے کے مطابق ہو یا نہ ہو) کیونکہ عام طور پر شوہر ایسے اوقات میں غصے میں آکر جواباً ایسے الفاظ کہتا ہے تاکہ عورت کو برے الفاظ کی جزاء دے، اور اگر شوہر تعلیقا یہ جملہ کہے تو دیانۃ تعلیق مان لی جائے گی۔ اہلِ بخاری کے نزدیک مفتی بہ قول یہ ہے کہ یہ مجازاۃ ہی شمار ہوگا۔

ذخیرہ، تاتارخانیہ اور محیط میں مذکور ہے کہ شوہر اگر تعلیقا یہ جملہ کہے گا تو تعلیق شمار ہوگی اور مجازاۃ کے طور پر کہے گا تو مجازاۃ شمار ہوگا؛ البتہ مختار اور مفتی بہ قول یہ مذکور ہے کہ حکم کا مدار شوہر کی حالت پر ہوگا، اگر شوہر نے حالتِ غضب میں کہا ہو تو مجازاۃ شمار ہوگا، ورنہ تعلیق شمار ہوگی۔

والوالجیہ میں مذکور ہے کہ اگر شوہر تعلیق کا ارادہ کرے تو وجودِ شرط کی صورت

ہی میں طلاق واقع گی۔

تاتارخانیہ میں حاوی کے حوالہ سے امام ابوجعفر ہندوانیؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ یہ مجازاۃ شمار ہوگا، کیونکہ جب عورت نے شوہر کو 'سفلۃ' وغیرہ کہہ کر تکلیف پہنچائی تو شوہر بھی یہ چاہتا ہے کہ عورت کو طلاق دے کر تکلیف پہنچائے۔(تاتارخانیہ: ۵/۱۳۴)

اور خانیہ کے حوالہ سے ابوبکر اسکاف کا یہ قول مذکور ہے کہ اگر شوہر یوں کہے: **نویت به الطلاق** تو یہ اسکے اور اللہ کے درمیان دیانۃً تعلیق شمار ہوگی، البتہ قضاء میں دیانۃ کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ظاہراً یہ مجازاۃ پر ہی محمول ہوتا ہے۔(تاتارخانیہ: ۵/۱۳۴)

سفلۃ کے معنی کی تعیین وتفسیر میں مختلف اقوال

امام صاحب فرماتے ہیں کہ سفلۃ یہ کافر کی صفت ہے، مسلم سفلۃ نہیں ہوسکتا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو قیل وقال کی پروا نہ کرے اور خانیہ میں من وجوہ الذم والشتم کی قید مذکور ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سفلۃ وہ ہے جو کبوتر سے کھیلتا ہو، اور جوا کھیلتا ہو۔

خلف بن ایوبؒ فرماتے ہیں کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جس کو کھانے کے لئے مدعو کیا جائے تو وہ میزبان کے گھر سے کوئی چیز اٹھا کر لے آئے، خلاصۃ الفتاوی میں ہے کہ یہ ایسی جگہ کے متعلق ہے جہاں اس کا عرف نہ ہو، اور اگر عرف ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ ترکستان اور فرغانہ وغیرہ میں اس کا عرف ہے۔

عبداللہ بلخیؒ فرماتے ہیں کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو والدین کو بُرا بھلا کہتا ہو، اور راستہ میں قرآن پڑھتا ہو، اور نوازل میں ہے جو اپنی بیوی کو بُرا بھلا کہتا ہو۔

عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو فسق وفجور کے

لئے حقیر بنے۔ایک قول یہ ہے کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو قوم کو سواری کے لئے چو پایا نہ دے۔ایک قول یہ ہے کہ سفلۃ طفیلی کو کہتے ہے۔ایک قول یہ ہے کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو قاضی کے پاس آمدورفت رکھتا ہو۔ایک قول یہ ہے کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو وسعت کے باوجود اپنی اہل وعیال کو ایسی جگہ میں جو کی روٹی اور گائے کا گوشت کھلائے جہاں اس کا رواج نہ ہو۔

ایک قول یہ ہے کہ سفلۃ بے حمیت کو کہتے ہے اور بے حمیت ایسے شخص کو کہتے ہے جو غیرِ محارم کے سامنے اپنی عورت کو چہرہ کھولنے سے نہ روکتا ہو۔شمس الاسلام اوزجندی کے فتاوی میں یہی مذکور ہے۔

منتقی میں ایک قول یہ ہے کہ سفلۃ خسیس فی العقل اور خسیس فی الدین کو کہتے ہے۔'ابانہ' میں بعض لوگوں کا یہ قول مذکور ہے کہ سفلۃ: حائک، حجام، دباغ اور سماک کو کہتے ہے، اور بعض کا یہ قول مذکور ہے کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو اللہ تعالیٰ کا خوف نہ رکھتا ہو۔ذخیرہ میں امام محمدؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جس کا حسب نسب معلوم نہ ہو یا جو حقیر چیز کی چوری کرتا ہو۔

عتابیہ میں متأخرین کا مختار قول یہ مذکور ہے کہ سفلۃ ایسے شخص کو کہتے ہے جو افعالِ دنیئہ کو انجام دیتا ہو۔

اور خلاصہ میں ہے کہ فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔(تاتارخانیہ: ۵/۱۳۵)

قرطبان کے معنی کی تعیین وتفسیر میں مختلف اقوال

قرطبان بے غیرت آدمی کو کہتے ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ قرطبان ایسے شخص کو کہتے ہے جو اپنی بیوی کے فجور جاننے

کے باوجود اس پر راضی ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ جو اپنے محارم کے فجور کو جاننے کے باوجود اس پر راضی ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ قرطبان ایسے شخص کو کہتے ہے جو اپنی بیوی کے پاس بڑے تلمیذ کو بھیجے یا ایسے شخص کو کہتے ہے جو بالغ لڑکے کے ساتھ اپنی زوجہ کی تنہائی پر راضی ہو۔ (خلاصۃ الفتاوی: ۲/ ۹۲)

وأن لا يقصد به المجازاة، فلو قالت يا سفلة فقال: إن كنت كما قلت فأنت كذاتنجيز كان كذلك أو لا.

مطلب التعليق المراد به المجازاة دون الشرط

(قوله وأن لا يقصد به المجازاة إلخ) قال في البحر: فلو سبته بنحو قرطبان وسفلة، فقال: إن كنت كما قلت فأنت طالق تنجز، سواء كان الزوج كما قالت أو لم يكن لأن الزوج في الغالب لا يريد إلا إيذاءها بالطلاق، فإن أراد التعليق يدين وفتوى أهل بخارى عليه كما في الفتح اهـ يعني على أنه للمجازاة دون الشرط كما رأيته في الفتح وكذا في الذخيرة. وفيها والمختار والفتوى أنه إن كان في حالة الغضب فهو على المجازاة وإلا فعلى الشرط اهـ ومثله في التتارخانية عن المحيط. وفي الولوالجية: إن أراد التعليق لا يقع ما لم يكن سفلة، وتكلموا في معنى السفلة. عن أبي حنيفة أن المسلم لا يكون سفلة إنما السفلة الكافر وعن أبي يوسف أنه الذي لا يبالي ما قال وما قيل له. وعن محمد أنه الذي يلعب بالحمام ويقامر. وقال خلف: إنه من إذا دعي لطعام يحمل من هناك شيئا والفتوى على ما روي عن أبي حنيفة لأنه هو السفلة مطلقا. اهـ. والقرطبان الذي لا غيرة له. (۴۵۰، ۴۴۹-۹)

مطلب: في فسخ اليمين المضافة إلى الملك

مضاف الی الملک یمین طلاق کے فسخ کی ایک صورت

اس مطلب کو سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی باتوں کو جاننا ضروری ہے۔

علامہ تمرتاشیؒ فرماتے ہیں کہ تعلیق کے لئے ملک (جزاء کی ملکیت) یا جزاء کا

مضاف إلی الملک ہونا ضروری ہے۔

ملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی جیسے: **قوله لقنِّه: إن فعلت كذا فأنت حر**۔ (۲) حکمی، پھر حکمی کی دو قسمیں ہیں: (۱) حکمی حقیقی جیسے: **قوله لمنكوحته: إن ذهبت فأنت طالق** (۲) حکمی حکمی جیسے: **قوله لمعتدّته: إن ذهبت فأنت طالق**۔

إضافۃ إلی الملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی (۲) حکمی، پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقۃ عامہ جیسے: **إن ملكتُ عبدا فهو حر**۔ (۲) حقیقۃ خاصہ جیسے: **قوله لمعين إن ملكتُك فأنت حر**۔

پھر حکمی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) حکمی عام جیسے: **إن نكحت إمرأة فهي طالق** (۲) حکمی خاص جیسے **قوله لمعينة: إن نكحتك فأنت طالق**۔

ملک اور اضافۃ کی ان صورتوں کے احکام در مع التنویر اور حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے بیان فرمائے ہیں، اس کے بعد یمینِ مضاف کے بارے میں امام محمدؒ کا ایک قول نقل کیا گیا ہے، جو امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ فسخِ یمین کا طریقہ کار، صورتِ مسئلہ اور دیگر ضروری مسائل ذکر فرما رہے ہیں۔

یمینِ مضاف میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ لزومِ تعلیق کے لئے ملک یا مضاف إلی الملک امر پر تعلیق کا ہونا ضروری ہے، اور شوافع کا مذہب نیز امام محمدؒ کا ایک قول یہ ہے کہ لزومِ تعلیق کے لئے ملک کا ہونا ضروری ہے، مضاف إلی الملک امر پر تعلیق سے تعلیق صحیح نہیں ہوگی، پھر علامہ حصکفیؒ نے مجتبی کے حوالہ سے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ ائمۂ خوارزم نے امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا ہے، اور یہ امام شافعیؒ کا مذہب بھی ہے، لہٰذا حنفی شخص کے لئے مضاف إلی الملک امر پر تعلیق کرنے کے بعد تعلیق کو فسخ کرنے کے

لئے شافعی قاضی کے عدمِ صحت تعلیق کے فیصلہ پر عمل کرنا درست ہے۔

بحر میں مذکور ہے کہ حنفی شخص مضاف إلی الملک یمین کو فسخ کرانے کے لئے شافعی قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کرسکتا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص یوں کہے: **إن تزوجت فلانة فهي طالق ثلاثا** پھر اس عورت سے نکاح کرے اور عورت طلاق کا مطالبہ کرنے کے لئے شافعی قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کرے اور شافعی قاضی اس بنیاد پر کہ بوقت تعلیق ملک نہیں تھی، تعلیق کے صحیح نہ ہونے اور طلاق واقع نہ ہونے اور نکاح کے برقرار رہنے کا فیصلہ دے تو قاضی کا فیصلہ معتبر ہوگا، یعنی فسخِ یمین کا فیصلہ معتبر ہوگا اور یمین کے فسخ کرنے سے قبل اگر وطی کی ہو تو وہ بھی حلال ہوگی اور عقدِ جدید کی بھی ضرورت نہیں رہے گی۔

بحر الرائق میں اس کے بعد عقدِ یمین کی چار صورتیں اور ان کا حکم مذکور ہے، پہلی صورت: **کل إمرأة أتزوجها فهي طالق** ہے، اور بقیہ صورتیں آگے علامہ شامیؒ نے **ثم قال في البحر** سے بیان کی ہیں، پہلی صورت یہ ہے:

(۱) ایک ہی یمین اٹھائے لیکن تمام عورتوں کی طرف سے ہو مثلا: **کل إمرأة أتزوجها فهي طالق** اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک پہلی عورت سے نکاح کے بعد فسخِ یمین آئندہ تمام عورتوں سے فسخِ یمین کی طرف سے کافی ہوجائے گا، یعنی پہلی عورت سے نکاح کے بعد جب قاضی نے یمین کو فسخ کردیا تو اب دوسری عورت سے نکاح کے بعد قاضی کے پاس جاکر یمین فسخ کروانے کی ضرورت نہیں ہے۔ 'خلاصہ' میں اسی طرح مذکور ہے اور 'ظہیریہ' میں ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلاصہ، ظہیریہ وغیرہ میں مذکور امام محمدؒ کے قول کا مفہومِ مخالف یہ ہوا کہ شیخینؒ کے نزدیک ہر عورت سے نکاح کے وقت فسخِ یمین کی

ضرورت پڑے گی، اس بات کی صراحت ظہیریہ میں بھی ہے، چنانچہ یہاں اختلاف اس مسئلہ کے متعلق ہوا ہے کہ شافعی قاضی ایک عورت کے بارے میں فسخِ یمین کا فیصلہ کردے، پھر حالف دوسری عورت سے نکاح کرے تو شیخینؒ کے نزدیک فسخِ اول کافی نہیں ہوگا، بلکہ دوبارہ فسخِ یمین کی ضرورت پڑے گی، اور دوبارہ فسخ یمین نہ کرنے کی صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک فسخ اوّل ہر عقدِ جدید کی طرف سے کافی ہوگا، کیونکہ یہ ایک ہی یمین ہے اور پہلے عقد کے وقت اس کو ختم کردیا ہے، لہٰذا اب دوبارہ اسے فسخ کرنے کی ضرورت نہیں رہی، اور اس مسئلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'ظہیریہ' میں مذکور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اختلاف فسخِ یمین کے بارے میں ہے کہ ایک مرتبہ یمین کا فسخ کرنا تمام نئے عقود کی طرف سے کافی ہوگا یا نہیں؟ اور اس کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک مضاف إلی الملک یمین صحیح ہوگی یا نہیں؟ اور مجتبی کے حوالہ سے مضاف إلی الملک یمین کے صحیح نہ ہونے کی جو بات مذکور ہے وہ تو امام محمدؒ کی ایک روایت ہے، ورنہ تو ائمۂ ثلاثہ احناف کا مذہب یہی ہے کہ یمینِ مضاف درست ہے، اور اسی اعتبار سے شافعی قاضی سے فسخ کی ضرورت ائمۂ ثلاثہ احناف کے مطابق ضروری ہوگی۔

اور شافعی قاضی سے فسخ کی ضرورت کے مسائل ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یمینِ مضاف کے درست نہ ہونے کی امام محمدؒ کی روایت احناف کے نزدیک مفتی بہ اور معمول بہ نہیں ہے۔

پس اس مسئلہ میں فسخِ اول دوسرے عقد کے لئے کافی ہوگا یا نہ ہوگا، اس کے

متعلق شیخینؒ اور امام محمدؒ کے قول میں سے امام محمدؒ کے قول کو ظہیریہ میں جو مفتی بہ کہا گیا ہے، وہ اس اختلافی صورت سے متعلق ہے، یمین کے صحیح ہونے نہ ہونے سے متعلق نہیں ہے، اور جن لوگوں نے اس بنیاد پر یمینِ مضاف کے صحیح نہ ہونے کی امام محمدؒ کی روایت کو مفتی بہ قرار دیا ہے وہ ان کا وہم ہے۔

بقیہ تین صورتیں:

(۲) ایک عورت پر بہت ساری یمین اٹھائے مثلا: **إن تزوجتکِ فأنت طالق یا إذا تزوجت إمرأۃ** کئی مرتبہ کہے، یا '**کلما تزوجتکِ فأنت طالق**' ایک مرتبہ کہے، اس صورت میں بھی ایک مرتبہ فسخِ یمین کا فیصلہ کرنے سے تمام قسمیں ختم ہوجائے گی۔

(۳) ہر ایک عورت پر علاحدہ علاحدہ یمین اٹھائے مثلا: **إذا تزوجتکِ فأنت طالق، إذا تزوجتک فأنت طالق،** ہر ایک عورت سے علاحدہ علاحدہ کہے، اس صورت میں ہر ایک عورت سے نکاح کے بعد فسخِ یمین کی ضرورت پڑے گی، ایک عورت سے فسخِ یمین تمام کی طرف سے کافی نہ ہوگا۔

(۴) '**کلما**' کے لفظ کے ذریعہ یمین اٹھائے، مثلا: **کلما تزوجت إمرأۃ فھی طالق**، اس صورت کا حکم تیسری صورت کی طرح ہی ہے۔

شافعی قاضی یمین کب فسخ کرسکتا ہے؟

اگر کوئی شخص یوں کہے '**إذا تزوجتکِ فأنت طالق**' پھر اس عورت سے نکاح کرے اور تین طلاقیں دے، پھر شافعی قاضی کے سامنے فسخِ یمین کے لئے مقدمہ پیش کرے تو شافعی قاضی یمین فسخ نہیں کرے گا، کیونکہ اس صورت میں یمین کا فسخ کرنا

نہ کرنا سب برابر ہے، کہ اگر یمین فسخ کرے گا تو نکاح کے بعد دی ہوئی تین طلاقیں واقع ہوجائے گی، اور فسخ نہ کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ نکاح کرنے سے ہی طلاق واقع ہوجاتی ہے، لہٰذا فسخ یمین کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا۔

نیز شافعی قاضی کا فسخِ یمین اس وقت معتبر ہوگا جبکہ قاضی فسخ کرنے پر مال نہ لے، اگر قاضی مال لے تو فسخِ یمین کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کتابت کی اجرتِ مثل سے زیادہ لے تو بھی فسخ یمین کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، ہاں اجرتِ مثل لینے کی گنجائش ہے، لیکن نہ لینا ہی زیادہ بہتر ہے۔

تنبیہ:

قضاءِ قاضی مجتہد فیہا مسئلہ میں معتبر ہوگا یا نہیں؟

'ولوالجیہ' کے حوالہ سے 'بحر' میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کو أنت طالق البتۃ کہے، پھر معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے تو

اگر قاضی شوہر کے حق میں فیصلہ کرے اور شوہر مجتہد ہو اور قاضی کے خلاف رائے رکھتا ہو (قاضی طلاقِ رجعی کا فیصلہ کرے اور شوہر طلاقِ بائن سمجھتا ہو) تو طرفینؒ کے نزدیک شوہر کے لئے قضاء قاضی کی پیروی ضروری ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قضاءِ قاضی کی پیروی درست نہیں ہے۔

اور اگر قضاءِ قاضی شوہر کے خلاف ہو اور مجتہد شوہر اپنے حق میں فیصلہ کی رائے رکھتا ہو (قاضی طلاقِ بائن کا فیصلہ دے اور شوہر طلاقِ رجعی سمجھتا ہو) تو بالاجماع قضاءِ قاضی کی پیروی ضروری ہے۔

اور اگر شوہر غیر مجتہد ہو تو ہر حال میں قضاءِ قاضی کی پیروی ضروری ہے، چاہے اس کے حق میں فیصلہ دے یا اس کے خلاف۔

پھر علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے **أما إن أفتی له فهو علی الإختلاف السابق** سے جو عبارت نقل کی ہے اس میں بقول علامہ رافعی صاحب بحر نے 'ولوالجیہ' سے عبارت نقل کرنے میں ایسے اختصار سے کام لیا ہے جو عبارت کے سمجھنے میں مخل ہے۔

اس معنی کا ایک اور مطلب جلد ١٦ کتاب القضاء فصل فی الحبس میں **مطلب مهم: المقضیّ له أو علیه یتبع رأي القاضی وإن خالف رأیه** کے عنوان سے مذکور ہے، اس کے تحت بھی علامہ شامیؒ نے تقریبا یہی بات اپنے لفظوں میں ذکر فرمائی ہے، البتہ اُس مقام پر علامہ رافعیؒ نے 'تقریرات' میں ولوالجیہ کی عبارت تفصیل سے ذکر فرمائی ہے، جس سے مسئلہ مزید واضح ہوجاتا ہے، ولوالجیہ کی عبارت اس طرح ہے:

اگر قاضی اجتہادی مسئلہ میں خصم کے خلاف فیصلہ کرے تو فیصلہ نافذ ہوجائے گا، چاہے خصم جاہل ہو، یا عالم ہو اور قاضی کے خلاف رائے رکھتا ہو۔ اور اگر قضاءِ قاضی خصم کے حق میں ہو تو اگر خصم جاہل ہو تو قضاء نافذ ہوجائے گا، اور اگر خصم عالم ہو اور اپنے خلاف رائے رکھتا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قضاءِ قاضی نافذ نہیں ہوگا، اور طرفینؒ کے نزدیک نافذ ہوجائے گا، جس کی وجہ اس سے پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر مقضی لہ جاہل ہو لیکن وہ ایسے مفتی سے فتوی طلب کرے جو قاضی سے افقہ اور اعلم ہو، اور مفتی اس کو فتوی دے تو یہ مسئلہ بھی اختلاف پر مبنی ہے، کیونکہ فتوی جاہل کے حق میں جاہل کی رائے اور اجتہاد کے درجہ میں ہوتا ہے، لہٰذا یہ مسئلہ بھی عین اسی مسئلہ کے مطابق ہوجائے گا اور یہاں ایسا ہی اختلاف ہوگا جیسا وہاں ہے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ گویا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ جاہل کے سامنے قاضی کے فیصلہ اور مفتی کے فتوی میں تعارض ہوجائے، پس اگر

تعارض نہ ہویعنی جاہل کے سامنے فقط قضاء قاضی ہو یا فقط مفتی کا فتوی ہوتو جاہل کے لئے اس کی پیروی کرنا ضروری ہے۔اوراس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

[فائدة] في المجتبى عن محمد في المضافة لا يقع وبه أفتى أئمة خوارزم انتهى، وهو قول الشافعي. وللحنفي تقليده بفسخ قاض

مطلب في فسخ اليمين المضافة إلى الملك

(قوله في المجتبى عن محمد في المضافة) أي في اليمين المضافة إلى الملك.

وعبارة المجتبى على ما في البحر: وقد ظفرت برواية عن محمد أنه لا يقع، وبه كان يفتي كثير من أئمة خوارزم اهـ وأما ما في الظهيرية من أنه قول محمد وبه يفتى فذاك غير ما نحن فيه كما يأتي بيانه قريبا فافهم (قوله وللحنفي تقليده إلخ) أي تقليد الشافعي.

قال في البحر: وللحنفي أن يرفع الأمر إلى شافعي يفسخ اليمين المضافة، فلو قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق ثلاثا فتزوجها فخاصمته إلى قاض شافعي وادعت الطلاق فحكم بأنها امرأته وأن الطلاق ليس بشيء حل له ذلك، ولو وطئها الزوج بعد النكاح قبل الفسخ ثم فسخ يكون الوطء حلالا إذا فسخ، وإذا فسخ لا يحتاج إلى تجديد العقد، ولو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق فتزوج امرأة وفسخ اليمين ثم تزوج امرأة أخرى لا يحتاج إلى الفسخ في كل امرأة، وكذا في الخلاصة. وفي الظهيرية أنه قول محمد، وبقوله يفتى اهـ.

قلت: ومفهومه أن عندهما يحتاج إلى الفسخ في كل امرأة، وبه صرح في الظهيرية أيضا، فالخلاف هنا فيما إذا فسخ القاضي الشافعي اليمين في امرأة ثم تزوج الحالف امرأة أخرى، فعندهما لا يكفي الفسخ الأول بل يقع الطلاق على الثانية ما لم يفسخ ثانيا. وعند محمد يكفي لأنها يمين واحدة فلا يحتاج إلى فسخها

ثانيا، وبقول محمد يفتى. ولا يخفى أن هذا مبني على صحة اليمين عنده، وأنه يقع بها الطلاق، فلا ينافي ما مر عن المجتبى من أن عدم الوقوع رواية عنه، فمن زعم أنه في الظهيرية جعل عدم الوقوع قول محمد لا رواية عنه وأنه المفتى به فقد وهم فافهم.

ثم قال في البحر: وإذا عقد أيمانا على امرأة واحدة، فإذا قضى بصحة النكاح بعده ارتفعت الأيمان كلها، وإذا عقد على كل امرأة يمينا على حدة لا شك أنه إذا فسخ على امرأة لا ينفسخ على الأخرى، وإذا عقد يمينه بكلمة كلما فإنه يحتاج إلى تكرار الفسخ في كل يمين اهـ فهي أربع مسائل في شرح المجمع للمصنف فإن أمضاه قاض حنفي بعد ذلك كان أحوط اهـ. ومحل الفسخ من الشافعي إذا كان قبل أن يطلقها ثلاثا لأنه لو فسخ تطلق ثلاثا بالتنجيز بعد النكاح فلا يفيد كما في الخانية. وفيها أيضا أن شرطه أن لا يأخذ القاضي عليه مالا فلو أخذ لا ينفذ عند الكل إلا إن أخذ على الكتابة قدر أجرة المثل، فلو أزيد لا ينفذ والأولى أن لا يأخذ مطلقا. اهـ.

[تنبيه] ذكر في البحر في كتاب القاضي إلى القاضي عن الولوالجية: لو قال لها أنت طالق ألبتة فترافعا إلى قاض يراها رجعية وهو يراها بائنة فإنه يتبع رأي القاضي عند محمد، فيحل له المقام معها. وقيل إنه قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف لا يحل هذا إن قضى له، فإن قضى عليه بالبينونة والزوج لا يراها يتبع رأي القاضي إجماعا، هذا كله إذا كان الزوج عالما له رأي واجتهاد، فلو عاميا اتبع رأي القاضي سواء قضى له أو عليه وهذا إذا قضى له، أما إن أفتى له فهو على الاختلاف السابق لأن قول المفتي في حق الجاهل بمنزلة رأيه واجتهاده اهـ أي فيلزم الجاهل اتباع قول المفتي كما يلزم العالم اتباع رأيه واجتهاده، وبهذا علم أنه لا حاجة إلى التقليد مع القضاء لأن القضاء ملزم سواء وافق رأي الزوج أو خالفه، وكذا مع الإفتاء لو الزوج جاهلا (۴۶۰،۴۵۸-۹)

مطلب في معنى قولهم: ليس للمقلد الرجوع عن مذهبه

مقلد سابقہ اعمالِ تقلید سے رجوع نہیں کرے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اُصولیین کے نزدیک رجوع عن المذہب کے درست نہ ہونے کے ایک معنی یہ بھی ہے کہ جب مستفتی اجتہادی مسئلہ میں ایک مفتی کے فتوی پر عمل کر چکے، اس کے بعد دوسرا مفتی پہلے کے برخلاف فتوی دے تو صاحبِ حادثہ کے لئے عملِ اول کے نقض کی اجازت نہ ہوگی، لیکن جب دوسری مرتبہ سابقہ واقعہ پیش آئے تو مستفتی دوسرے مفتی کے فتوی پر عمل کرے گا، مثلاً کسی ایسے شخص نے جو امام اعظمؒ کا مقلد تھا، ظہر کی نماز مسِّ مرأة کے ساتھ پڑھی، اس کے بعد اس نے امام شافعیؒ کی تقلید کی تو اب اس کے لئے اس صلاۃِ ظہر کے ابطال کی اجازت نہ ہوگی جو امام اعظمؒ کی تقلید کرتے ہوئے پڑھی تھی، لیکن جو نماز امام شافعیؒ کی تقلید کرنے کے بعد پڑھے گا، اس میں شوافع کے مذہب کے مطابق عمل کرے گا، اس مطلب کے متعلق مکمل بحث شروع کتاب میں ''رسم المفتی'' کے تحت گذر چکی ہے۔

مطلب في معنى قولهم ليس للمقلد الرجوع عن مذهبه

(قوله في حادثين) قيد به لأن المستفتي إذا عمل بقول المفتي في حادثة فأفتاه آخر بخلاف قول الأول ليس له نقض عمله السابق في تلك الحادثة، نعم له العمل به في حادثة أخرى كمن صلى الظهر مثلا مع مس امرأة أجنبية مقلدا لأبي حنيفة فقلد الشافعي ليس له إبطال تلك الظهر، نعم يعمل بقول الشافعي في ظهر آخر، وهذا هو المراد من قول من قال ليس للمقلد الرجوع عن مذهبه وتقدم تمام الكلام على ذلك أول الكتاب في رسم المفتي (٣٦٣-٩)

مطلب: في مسئلة الكوز

مسئلۂ کوز یعنی محال، ممکن اور موقت و مطلق تعلیق کی صورتوں کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے ابطال تعلیق کی صورتوں کو ذکر کرتے ہوئے ایک صورت یہ ذکر فرمائی ہے کہ محلِ برّ کے فوت ہونے سے بھی تعلیق باطل ہوجاتی ہے، جیسا کہ: إن کلمتُ فلانا یا إن دخلت هذه الدار کے ذریعہ تعلیق کرنے کے بعد فلان شخص مرجائے یا گھر باغیچہ بنادیا جائے تو تعلیق باطل ہوجاتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تعبیر بحر میں امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے ان الفاظ میں منقول ہے:

ومما یبطله فوت محل الشرط کفوت محل الجزاء، کما إذا قال: إن کلمت فلانا الخ....

یعنی محل بر کے فوت ہونے کا مطلب شرط وجزاء کے محل کا فوت ہونا ہے۔

متن میں مذکورہ دونوں مثالیں محلِ شرط کے فوت ہونے کی ہے، ان دونوں مثالوں میں شرط 'کلام کرنا' اور 'داخل ہونا' ہے، اور محلِ شرط 'فلان' اور وہ 'گھر' ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور محلِ جزاء کے فوت ہونے سے تعلیق باطل ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ عورت مرجائے جو کہ طلاق کا محل ہے، محلِ شرط اور محلِ جزاء کے فوت ہونے سے تعلیق اس لئے باطل ہوجاتی ہے کہ تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ امرِ محتمل اور امرِ متردد پر وارد ہو، اور چونکہ یہاں محلِ شرط اور محلِ جزاء کے فوت ہونے سے اس کا محتمل اور متردد ہونا باقی نہیں رہا، بلکہ اس کا نہ ہونا ہی متحقق ہوچکا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں اس بات کو لے کر اعتراض کرنا صحیح نہ ہوگا کہ فلان کے مرنے اور گھر کے باغ بننے سے محلِ شرط فوت نہیں ہورہے، کیونکہ فلان

کا دوبارہ زندہ ہونا اور باغیچہ کا دوبارہ گھر بنانا ممکن ہے، لہٰذا تعلیق باقی رہنی چاہیئے۔ یہ اعتراض اس لیے درست نہ ہوگا کہ موت کے بعد زندہ ہونے میں وہ حیات بدل گئی جس حیات میں بات کرنے پر تعلیق کی گئی تھی جیسا کہ فقہاء نے **لأقتلن فلانا** کے متعلق تفصیل ذکر کی ہے، اور دوبارہ گھر بنانے کی صورت میں چونکہ یہ وہ گھر نہیں رہا جس کی طرف تعلیق کے وقت اشارہ کیا گیا تھا، جیسا کہ **لاأدخل هذه الدار** کے تحت فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، تأمل۔

علامہ حصکفیؒ نے محلِ بر کے فوت ہونے سے تعلیق کے باطل ہونے کی دو مثالوں کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا **وستجئ مسألة الكوز بفروعها** علامہ شامیؒ نے اسی عبارت کو مدنظر رکھتے ہوئے **مطلب فی مسألة الكوز** کا عنوان قائم فرما کر مختصراً مسئلۃ الکوز' کو ذکر فرمایا ہے، اور اس کی مکمل بحث کتاب الایمان میں **باب اليمين فی الأكل والشرب** کے تحت **مطلب حلف لايشرب ماءهذاالكوز ولا ماء فيه، أو كان فيه ماء فصُبَّ** کے عنوان سے ذکر فرمائی ہے، اس مقام پر اس کا خلاصہ ذکر فرمایا ہے۔

مسئلۃ الکوز میں طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے، وہ اصل یہ ہے کہ طرفینؒ کے نزدیک انعقادِ یمین اور بقاء یمین کے لیے مستقبل میں محلِ شرط کا وجود عقلاً ممکن ہونا ضروری ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک محلِ شرط کا وجود مستقبل میں عقلاً ممکن ہونا ضروری نہیں ہے، علامہ شامیؒ نے بحر سے طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف نقل کرنے کے بعد مسئلۃ الکوز کی چار صورتیں ذکر فرمائی ہیں، جن میں سے پہلی دو یمینِ موقت کی ہے، اور دوسری دو یمینِ مطلق کی ہے۔

(۱) حالف اس طرح قسم اٹھائے **لأشربن ماءهذاالكوز اليوم** اور کوزے

میں پانی نہ ہو۔

(۲) حالف اس طرح قسم اٹھائے **لأشربن ماء هذا الكوز اليوم** اور کوزے میں پانی تو ہو؛ لیکن دن گذرنے سے پہلے ہی بہا دیا جائے، ان دونوں صورتوں میں طرفینؒ کے نزدیک یمین باطل ہوجائے گی اور حانث نہیں ہوگا، پہلی صورت میں تو اس لئے کہ یمین امرِ محال پر ہونے کی وجہ سے منعقد ہی نہیں ہوئی، اور دوسری صورت میں یمین کا انعقاد تو ہو چکا؛ لیکن بقاءِ یمین نہیں پایا گیا یعنی دن گذرنے سے قبل ہی پانی بہا دیا گیا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یمین منعقد ہو جائے گی اور حانث بھی ہوگا؛ کیونکہ ان کے نزدیک انعقادِ یمین کے لئے صرف انعقادِ یمین کا قول کافی ہے، اور بر کے لیے اصل کے بجائے خلف یعنی کفارہ سے بار ہونے کو بھی وہ کافی سمجھتے ہیں۔

(۳) حالف مطلقاً اس طرح قسم اٹھائے **لأشربن ماء هذا الكوز** اور کوزے میں پانی نہ ہو تو طرفینؒ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا، کیونکہ محلِ شرط کے امرِ محال ہونے کی وجہ سے یمین کا انعقاد ہی نہیں ہوا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انعقادِ یمین کا قول پایا گیا اس لیے یمین منعقد ہوجائے گی۔ اور پھر قسم پوری نہ ہونے کے سبب حانث بھی ہوگا۔

(۴) حالف مطلق اس طرح قسم اٹھائے **لأشربن ماء هذا الكوز** اور کوزے میں پانی تو ہو؛ لیکن قسم اٹھانے کے بعد بہا دیا جائے تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا، کیونکہ جیسے ہی قسم اٹھا کر فارغ ہوا محلِ شرط کا وجود ممکن تھا، پس یمین منعقد ہوئی، پھر جب بہا دیا گیا تو چونکہ اب وہ یمین میں بار نہیں ہو سکے گا، اس لئے حانث ہوجائے گا، جیسا کہ پانی کے باقی ہوتے ہوئے حالف کے مرجانے سے حنث متحقق

ہو جاتی ہے۔

یمین موقت کی دوسری قسم اور یمینِ مطلق کی دوسری قسم کے درمیان فرق یہ ہے کہ یمینِ موقت میں وقت کے آخری جزء میں یمین سے بار ہونا واجب ہوتا ہے اور یمینِ مطلق میں یمین سے فارغ ہوتے ہی یمین سے بار ہونا واجب ہو جاتا ہے۔

یمینِ مطلق کی فروعات

اگر حالف اس طرح قسم اٹھائے **لأقتلنّ زيدا اليوم** اور زید دن گذرنے سے پہلے ہی وفات پا جائے یا اس طرح قسم اٹھائے **لآكلنّ هذا الرغيف اليوم** اور رغیف کو دن گذرنے سے قبل ہی کوئی اور کھا جائے، یا اس طرح قسم اٹھائے **لأقضين دينه غدًا** اور قبل الغد ہی دین ادا کر دیا، یا دین سے بری کر دیا گیا تو تمام صورتوں میں حانث نہیں ہوگا۔

شرط حنث وجودی اور عدمی کا فرق

آگے علامہ شامیؒ سابق میں مذکور محلِ بر کے فوت ہونے کی دو مثالوں **إن كلمت فلانًا** اور **إن دخلت هذه الدار** کے متعلق کچھ تفصیل ذکر فرما رہے ہیں کہ ان دونوں مثالوں میں شرطِ حنث (دخول اور کلام) امرِ وجودی ہے اس لئے جب محلِ شرط ہی فوت ہو گیا یعنی فلان مر گیا یا گھر کو باغیچہ بنا دیا گیا تو یمین میں حانث ہونے سے ناامیدی واقع ہو گئی اور بقاء یمین کا کوئی فائدہ نہ رہا؛ لہٰذا تعلیق باطل ہو جائے گی، چاہے یمین مطلق ہو یا موقت۔ البتہ اگر شرطِ حنث عدمی ہو جیسے: **إن لم أكلم زيدًا فكذا** یا **إن لم أدخل هذه الدار فكذا** تو محلِ شرط کے فوت ہونے سے تعلیق باطل نہیں ہوگی بلکہ یمین میں بار ہونے سے ناامیدی واقع ہونے کی وجہ سے حنث متحقق ہو جائے گی، اور حنث متحقق ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ شرطِ برّ 'امر مستحیل' نہ ہو؛ اگر امرِ مستحیل ہوگی تو

اس کا حکم **مسألة الکوز** کی طرح ہو جائے گا، اور **مسألة الکوز** کی تفصیل اوپر معلوم ہو چکی۔

صعود الی السماء حقیقۃً ممکن اور عادۃً امر مستحیل ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حالف کا قول **لأصعدن السماء** یمین مستحیل میں سے شمار نہیں ہوگا، بلکہ یمین منعقد ہو جائے گی، کیونکہ **صعود إلی السماء** بعض انبیاء اور ملائکہ وغیرہم کے لئے ثابت ہونے کی وجہ سے فی نفسہ امرِ ممکن ہے، البتہ عادۃً صعود إلی السماء ممکن نہ ہونے کی وجہ سے حالف یمین مطلق میں یمین اٹھانے کے فورا بعد حانث ہو جائے گا، اور یمین موقت میں آخری وقت میں حانث ہو جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ **بخلاف مسألة الکوز** کہہ کر ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں، اشکال یہ ہے کہ جس طرح صعود إلی السماء عادۃً محال ہونے کے باوجود یمین منعقد ہو جاتی ہے، اسی طرح **مسألة الکوز** میں بھی یمین منعقد ہو جانی چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صعود إلی السماء اگر چہ عادۃً محال ہے، لیکن فی نفسہ تو ممکن ہے اس لیے یمین منعقد ہو جاتی ہے جبکہ **مسألة الکوز** میں اُصلا پانی نہ ہونے یا ہو لیکن بہا دینے کی وجہ سے نہ تو عادۃً شربِ ماء ممکن ہے اور نہ فی نفسہ؛ اس لیے یمین باطل ہو جاتی ہے، اس کی تحقیق کتاب الایمان میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ، اور مزید تحقیق اسی باب کے اخیر میں **مطلب: الأصل أن شرط الحنث إن کان عدمیا و عجز لا یحنث** کے ضمن میں آ رہی ہے۔

نوٹ:

حنث فی الیمین یہ ہے کہ حرفِ شرط کا مدخول متحقق ہو جائے، پس شرطِ وجودی مثلا: **إن دخلت الدار فعبدی حر** میں **دخلت** کے صادق آنے سے اور شرطِ عدمی

مثلا: **إن لم أدخل فعبدي حر** میں **لم أدخل** (عدمِ دخول) کے صادق آنے سے آدمی یمین میں حانث ہوجائے گا، یعنی غلام آزاد ہوجائے گا (یا بیوی کو طلاق ہوجائے گی) اوراس کے برعکس اگر حرفِ شرط کا مدخول متحقق نہ ہو پائے تو آدمی یمین میں بار ہوجائے گا۔ مثلا شرطِ وجودی میں اگر دخولِ دار نہ ہوتو اور شرطِ عدمی میں عدمِ دخول نہ ہو یعنی دخولِ دار ہوجائے تو آدمی یمین میں بار ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

یاس من الحنث و یاس من البر

شرطِ وجودی مثلا: **إن دخلت الدار** میں اگر دار کو بستان بنادیا جائے تو دخولِ دار کا امکان فوت ہوگیا یعنی یمین میں حانث ہونے کا امکان نہیں رہا اس کو 'یاس من الحنث' کہیں گے۔ نیز اس صورت میں مقصودِ یمین یعنی دخولِ دار سے باز رہنا یقینی ہوگیا، اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ بر فی الیمین متحقق ہوگیا، اور حنث کا امکان نہ رہنے کی وجہ سے یمین باطل ہوگئی۔

اور شرط عدمی **إن لم أدخل الدار** میں اگر دار کو بستان بنادیا جائے تو عدمِ دخول یقینی ہوگیا، اس لیے حنث فی الیمین یقینی ہوگیا، اور مقصودِ یمین یعنی دخول ممکن نہیں رہا اس لیے اس کو یاس من شرطِ البر کہیں گے، اور چونکہ اس صورت میں حنث متحقق ہوگیا اس لیے یمین کو باطل کہنا ممکن نہ رہا؛ بلکہ یمین اور حنث دونوں متحقق سمجھے جائیں گے۔

یمین کا مقصد

اولاً یاد رکھنا چاہئے کہ انعقادِ یمین کے لیے ضروری ہے کہ مستقبل میں عقلاً بر کا امکان ہو؛ یعنی حالف اس میں بار ہوسکے یہ ممکن ہو۔ پھر اگر انعقادِ یمین کے بعد 'بر' یقینی ہوجائے یعنی حنث ممکن نہ رہے تو یمین باطل ہوجائے گی، اور اگر 'بر' محال ہوجائے اور

حنث یقینی ہوجائے تو یمین اپنے انجام کو پہنچ جائے گی اور آدمی حانث ہوجائے گا۔

یمین اگر بمعنی تعلیق ہے تو شرطِ وجودی میں یمین کا مقصد اپنے آپ کو حرفِ شرط کے مدخول سے باز رکھنا ہے۔اور شرطِ عدمی میں حرفِ شرط کے مدخول فعل کرنے پر آمادہ کرنا (حمل) ہے۔اور أیمان یعنی قسم وحلف میں اگر فعلِ وجودی کی قسم ہے، جیسے **لأشربن ماء هذا الكوز**، تو اس فعل پر خود کو آمادہ کرنا مقصود ہوگا، اور اگر فعلِ عدم کی قسم ہو مثلا: **و الله لا آكل هذا الطعام**، تو اس فعل سے خود کو باز رکھنا مقصودِ یمین ہوگا۔

اس سے واضح ہوا کہ یمین بمعنی تعلیق اور یمین بمعنی حلف میں فعل کے وجودی اور عدمی ہونے کے اعتبار سے حمل و منع کا معنی برعکس ہوجاتا ہے، اور اسی اعتبار سے حنث و بر کا مطلب بھی برعکس ہوجاتا ہے۔ جیسے: **إن دخلت الدار فعبدی حر** میں مقصودِ یمین خود کو دخول سے باز رکھنا ہے اور دخول ہوگیا تو حانث اور عدمِ دخول پر بار ہوگا جبکہ **و الله لأدخلن هذا الدار** میں خود کو دخول پر آمادہ کرنا ہے اور دخول ہوگیا تو بار ہوگا اور عدمِ دخول پر حانث ہوگا۔

وبفوت محل البر كإن كلمت فلانا أو دخلت هذه الدار فمات أو جعلت بستانا كما بسطناه فيما علقناه على الملتقى وستجيء مسألة الكوز بفروعها.

مطلب في مسألة الكوز

(قوله وستجيء مسألة الكوز بفروعها) أي في باب اليمين في الأكل والشرب من كتاب الأيمان. وحاصلها أن إمكان تصور البر في المستقبل شرط انعقاد اليمين وشرط بقائها خلافا لأبي يوسف، فلو حلف ليشربن ماء هذا الكوز اليوم ولا ماء فيه أو كان فيه فصب قبل مضي اليوم لا يحنث عندهما لعدم انعقادها في الأول ولبطلانها في الثاني، وإن لم يقل اليوم ولا ماء فيه فكذلك لعدم انعقادها. أما إذا كان فيه ماء فصب فإنه يحنث اتفاقا لانعقادها بإمكان البر ثم يحنث بالصب لأن

البر يجب عليه كما فرغ، فإذا صب فات البر فيحنث كما لو مات الحالف و الماء باق، بخلاف المؤقتة فإنه لا يجب عليه البر إلا في آخر أجزاء الوقت المعين. و من فروعها ليقتلن زيدا اليوم، أو ليأكلن هذا الرغيف اليوم، أو ليقضين دينه غدا فمات زيد أو أكل الرغيف غيره قبل مضي اليوم، أو قضى الدين أو أبرأه فلان قبل الغد لم يحنث، و تمامه في البحر من الأيمان.

أقول: و إنما لم يذكر هذا التفصيل في المسألة السابقة لأن شرط الحنث فيها أمر وجودي و هو الكلام أو الدخول فإذا مات أو جعلت بستانا فقد فات المحل ووقع اليأس من الحنث فلا فائدة في بقاء اليمين، سواء كانت مؤقتة أو مطلقة بخلاف ما إذا كان شرط الحنث أمرا عدميا، مثل: إن لم أكلم زيدا أو إن لم أدخل فإنها لا تبطل بفوت المحل بل يتحقق به الحنث لليأس من شرط البر و هذا إذا لم يكن شرط البر مستحيلا، و إلا فهو مسألة الكوز، و قد علمت ما فيها من التفصيل، و ليس منها قوله لأصعدن السماء، فإن اليمين فيها منعقدة و يحنث عقبها لأن صعود السماء أمر ممكن في نفسه، و قد وقع لبعض الأنبياء و للملائكة و غيرهم، و لكنه يحنث عقب اليمين أو في آخر الوقت في المؤقتة لتحقق اليأس عادة، و هذا بخلاف مسألة الكوز، فإن شرب ما ليس موجودا في الكوز أو ما أريق منه غير ممكن في نفسه و لا في العادة فلذا تبطل اليمين، و لا يحنث إلا إذا صب منه و كانت اليمين مطلقة كما سيأتي تحقيقه في الأيمان إن شاء الله تعالى، و انظر ما سنذكره آخر الباب (٩-٤٦٨، ٤٦٦)

مطلب: في الفاظ الشرط

لفظ 'شرط' کی تحقیق:

درو تنویر میں اس مقام پر اصلاً الفاظ شرط کا بیان ہے، اور علامہ شامی نے بھی مطلب کا عنوان فقط یہ واضح کرنے کے لیے لگایا ہے کہ یہاں سے الفاظِ شرط کا بیان

شروع ہو رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ الفاظ شرط کا بیان بہت طویل ہے۔ اور وہ ہمارے حل مطلب کا مقصود نہیں، البتہ اس مقام پر لفظ 'شرط' کے متعلق کچھ تحقیق علامہ شامیؒ نے ذکر فرمائی ہے، اس کی وضاحت یہاں پیش کی جاتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ نے 'اسماء' اور 'حروف' کے کلمہ سے صرفِ نظر کرتے ہوئے **ألفاظ** کا کلمہ استعمال کیا؛ کیوں کہ **ألفاظ** کا کلمہ اسماء اور حروف دونوں کو شامل ہو جاتا ہے، گویا کچھ الفاظِ شرط 'اسماءِ شرط' ہیں اور کچھ 'حروفِ شرط' ہیں۔

نہر میں مذکور ہے کہ شرْط را کے سکون کے ساتھ شَرَط سے اشتقاق کبیر کے طور پر مشتق ہے، شرط کے معنی علامت کے ہے، اور ان الفاظ کا نام شرط اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ یہاں جملۂ اول علامت ہوتا ہے جملہ ثانیہ (جزاء) کے اس پر مرتب ہونے کے لئے، اور ان دو جملوں میں سے دوسرے جملہ کو جواب کہتے ہیں، کیونکہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کو اس طرح لازم ہوتا ہے جس طرح سائل کے کلام کے بعد آنے والا جواب سائل کے کلام کو لازم ہوتا ہے، اور دوسرے جملہ کو مجازاً جزاء بھی کہتے ہے، کیونکہ اس کے کسی اور فعل پر مرتب ہونے کی وجہ سے جزاء سے مشابہت پائی جاتی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ ألفاظ کی اِضافت شرط کی طرف **إضافة المسمى إلى الإسم** کے قبیل سے ہے۔[۱]

---

[۱] علامہ رافعیؒ، علامہ شامیؒ کی ذکر کردہ عبارت **فإضافة الألفاظ إلى الشرط إضافة المسمى إلى الإسم** کے تحت تحریر فرماتے ہیں کہ فقہاء کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ شرط کا لفظ جس طرح اداۃِ شرط کے لیے استعمال ہوتا ہے، اسی طرح اس فعل (جملہ) کے لیے بھی ہوتا ہے جس پر جواب (جزاء) مرتب ہوتا ہے۔ چنانچہ 'درر' میں مذکور ہے: **والشرط مايتعلق به الجزاء، والأجزية تتعلق بالأفعال**۔

اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ شرط میں بظاہر کوئی اشتقاق نہیں، یعنی 'شرط' بمعنیٰ علامت لغوی اعتبار سے مطلق ہے۔ اور فقہ میں یہی لفظ ایک خاص علامت کے لیے مستعمل ہے۔اس میں کوئی اشتقاق نہیں۔

نوٹ: اگر شرط بسکون الراء کو شرط متحرک سے مشتق مانیں جیسا کہ احناف کی تمام شروحات میں مذکور ہے، تو علامہ شامیؒ کا اشتقاق کا انکار کرنا درست نہیں ہونا چاہئے۔ ہدایہ کی شروحات نہایہ، عنایہ، فتح وغیرہ میں بھی شَرَطَ سے شَرْط کا اشتقاقِ کبیر ہونے کی بات مذکور ہے۔ یہی بات نہر کے حوالہ سے علامہ شامیؒ نے بھی نقل فرمائی ہے کہ شرط متحرک سے شرط بسکون الراء مشتق ہے، اور یہ اشتقاقِ کبیر ہے۔

البتہ اس کو اشتقاقِ کبیر کہنا صرفیین کے یہاں مذکور اشتقاقِ کبیر کی تعریف کے مطابق درست نہیں، ہاں یہ اشتقاقِ صغیر ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔ عبید۔

(وألفاظ الشرط) أي علامات وجود الجزاء

مطلب في ألفاظ الشرط

(قوله وألفاظ الشرط) عدل عن الأسماء والحروف لاشتمالها عليهما، وهو بسكون الراء مشتق اشتقاقا كبيرا من الشرط محركة: بمعنى العلامة، سمي بذلك لأنه علامة على ترتيب الثانية على الأولى وسمي الثاني جوابا لأنه لما لزم على القول الأول صار كالكلام الآتي بعد كلام السائل وجزاء تجوزا لأنه لما ترتب على فعل آخر أشبه الجزاء كما في النهر، فإضافة الألفاظ إلى الشرط إضافة المسمى إلى الاسم ح وقدمنا في صدر الكتاب الكلام على الاشتقاق والظاهر أنه اشتقاق هنا إذ لا بد من المغايرة لفظا بل الشرط هنا بمعنى العلامة على شيء خاص تأمل (قوله أي علامات وجود الجزاء) أي أن هذه الأدوات تدل بالذات على وجود الجزاء كما في النهر: أي عند وجود الشرط ح (۴۶۸-۹)

مطلب: فیما لو حذف الفاء من الجواب

جوابِ شرط پر'فا' ذکر نہ کرے تو کیا حکم ہوگا؟

جوابِ شرط پر بعض صورتوں میں 'فاء' کا ذکر واجب ہے، جیسا کہ آئندہ مطلب میں آئے گا، مگر کوئی شخص ان واجبی مقامات پر بھی جوابِ شرط پر فاء کو ذکر نہ کرے تو ایسے کلام کا کیا حکم ہوگا؟ وہ شرط وجزاء پر مبنی صحیح تعلیق مانا جائے گا اور اس کا حکم مرتب ہوگا یا نہیں، اس کا حکم اس مطلب میں ذکر کرنا مقصود ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ جواب (جزاء) سے 'فاء' کو حذف کر دیا جائے تو حکم نیت پر موقوف ہوگا، اگر تعلیق کی نیت کی ہو تو دیانۃً تعلیق مانی جائے گی، اور اگر تعلیق کی نیت نہ کی ہو تو تنجیز واقع ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں جواب (جزاء) سے 'فاء' کے حذف کے جواز اور عدمِ جواز کی تفصیل ذکر فرمائی ہے۔

بحر میں مذکور ہے کہ اگر جواب (جزاء) سے 'فاء' کو حذف کر دیا جائے تو دیکھا جائے گا: اگر تعلیق کی نیت کی ہو تو دیانۃً تعلیق مانی جائے گی، اور اگر تعلیق کی نیت نہ کی ہو تو قضاءً اور دیانۃً دونوں صورتوں میں تنجیزی واقع ہوگی، امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ اگر جواب (جزاء) سے فاء کو حذف کر دیا جائے تو 'فاء' کو محذوف مان کر اس جملہ کو تعلیق مانا جائے گا، تا کہ حالف کے کلام کو فائدہ پر محمول کیا جا سکے، یعنی 'فاء' کے حذف کی صورت میں بھی دیانۃ وقضاء بہر دوصورت یہ کلام تعلیق ہی سمجھا جائے گا، جس طرح فاء کے موجود ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

صاحبِ بحر کے بقول یہ اختلاف 'فاء' کے اختیاری طور پر حذف کے جواز اور عدمِ جواز پر مبنی ہے، کوفیین نے اختیاری طور پر 'فاء' کے حذف کو جائز کہا ہے، اور امام

ابو یوسفؒ کی روایت اسی قول پر متفرع ہے، یعنی فاء کا ہونا نہ ہونا دونوں درست ہے، اور کلام تعلیق ہی سمجھا جائے گا۔ بصریین اختیاری طور پر فاء کے حذف کو ناجائز کہتے ہیں اور 'مذہب' اسی قول پر متفرع ہے، پس فاء مذکور ہو تو کلام یقیناً تعلیق ہوگا، اور فاء مذکور نہ ہو تو کلام تعلیق نہ ہوگا، اور طلاق تنجیزی واقع ہوگی، اِلاّ یہ کہ تعلیق کی نیت ہو تو دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ بحر ہی کے حوالہ سے امام ابو یوسفؒ اور کوفیین کے قول کی تائید پیش کرتے ہیں کہ صاحبِ بحر نے مذکورہ بحث سے قبل مغنی کے حوالہ سے 'اَخفش' کا یہ قول ذکر فرمایا ہے کہ فاء کا حذف نثرِ فصیح میں بھی واقع ہوا ہے، جیسے: **إن ترک خیراً الوصیة للوالدین** (سورۃ البقرۃ: ۱۸۰) اصل میں **إن ترک خیرا فالوصیة للوالدین** ہونا چاہئے۔ اور ابن مالکؒ کا یہ قول بھی ذکر فرمایا ہے کہ فاء کا حذف نثر میں نادراً جائز ہوتا ہے جیسا کہ حدیث لقطہ میں ہے: **فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها**، جو اصل میں **فإن جاء صاحبها وإلا فاستمتع بها** ہے۔

علامہ شامیؒ کی رائے

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو یوں کہے: **إن دخلت أنت طالق** تو مناسب یہ ہے کہ اس کو قضاءً بھی تعلیق مانا جائے، کیونکہ عامۃ لوگ جب تعلیق کے قصد سے کلام کرتے ہیں تو دخول 'فاء' اور عدمِ دخول 'فاء' کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے یعنی اگر تعلیق کے قصد سے کلام کیا ہو تو تعلیق ہی مانی جاتی ہے، چاہے جواب پر 'فاء' داخل کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور چونکہ یہ لوگوں کی لغت بن چکی ہے، اور اس سے بھی بڑھ کر بات یہ ہے کہ کلامِ فصیح میں جواب بغیر 'فاء' کے بھی واقع ہوا ہے، جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول **وإن أطعتموهم إنكم لمشركون** (سورۃ

الانعام: ۱۲۱) جو اصل میں وإن أطعتموهم فإنكم لمشركون ہے، اور باری تعالیٰ کے قول وإذا تتلى عليهم اياتنا بينت مّا كان حُجّتهم (سورة الجاثيه: ۲۵) جو اصل میں وإذا تتلى عليهم آياتنا بينت فما كان حجتهم ہے اور باری تعالیٰ کے قول والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون جو اصل میں والذين إذا أصابهم البغي فهم ينتصرون (سورة شورى: ۳۹) ہے۔ اسی طرح سابق میں مذکور 'اُخفش' کے قول میں مذکور آیت میں اور ابن مالکؒ کے قول کے تحت مذکور حدیث وغیرہ میں بھی بغیر 'فاء' کے ذکر کے جواب واقع ہوا ہے۔

ان آیات کے متعلق اگرچہ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ پہلی آیت میں 'إنكم لمشركون' جوابِ قسم ہے اور قسم مقدر ہے، اور 'إن أطعتموهم' اصل میں ''لإن أطعتموهم' لامِ قسم کے ساتھ ہے، اور لامِ قسم حذف کردیا گیا، اور جوابِ شرط مکمل محذوف ہے، جس پر جوابِ قسم دلالت کررہا ہے۔ اسی طرح دوسری اور تیسری آیت میں 'إذا' شرط نہیں فقط وقت کے معنی میں ہے؛ مگر چوں کہ یہ تأویلات خلافِ ظاہر ہیں، اور ظاہری اعتبار سے یہ آیات کوفیین کی تائید کرتی ہیں، اور جب جواب سے 'فاء' کو حذف کرنا عامۃً لوگوں کا عرف بھی بن چکا ہے تو پھر مناسب بھی یہی ہے کہ بغیر 'فاء' کے بھی کلام کو تعلیق مانا جائے، جیسا کہ عرب میں سے جن لوگوں کا جواب سے 'فاء' کو حذف کرنے کا عرف بن چکا ہو ان کے نزدیک بغیر 'فاء' کے ذکر کے بھی تعلیق ہی مانی جاتی ہے، اور جیسا کہ عجمیوں کی تعلیق ان کے عرف پر محمول ہوتی ہے۔ چنانچہ علامہ قاسمؒ فرماتے ہیں إنه يحمل كلام كل عاقدٍ و ناذر و حالف على لغته (کہ ہر عاقد، ناذر اور حالف کا کلام اس کی لغت پر محمول ہوگا)، واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب میں 'فاء' کے اختیاری طور پر حذف

کرنے کے جواز کے متعلق تفصیل لکھ چکا اس کے بعد میں نے علامہ مقدسیؒ کی 'شرحِ نظم الکنز' کو دیکھا تو اس میں ان کی بھی یہی رائے مذکور تھی کہ لوگوں کے بکثرت جواب سے 'فاء' کو حذف کر دینے کی وجہ سے مناسب یہی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی جائے، اور فقہاء نے یہ بات کہی ہے کہ عوام کی غلطی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ 'أنتِ واحدۃً نصب کے ساتھ کہا تو بھی طلاق ہو جائے گی حالاں کہ کسی کے نزدیک بھی قاعدہ کے اعتبار سے یہ جملہ صحیح نہیں ہے، اس کے باوجود اس غلطی کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(وألفاظ الشرط) أي علامات وجود الجزاء (إن) المكسورة؛ فلو فتحها وقع للحال مالم ينو التعليق فيدين، وكذا لو حذف الفاء من الجواب.

مطلب فيما لو حذف الفاء من الجواب

(قوله وكذا لو حذف الفاء من الجواب) يعني يقع للحال ما لم ينو التعليق فيدين. وعن أبي يوسف أنه يتعلق حملا لكلامه على الفائدة فتضمر الفاء، والخلاف مبني على جواز حذفها اختيارا، فأجازه أهل الكوفة وعليه فرع أبو يوسف، ومنعه أهل البصرة وعليه تفرع المذهب بحر. وذكر قبله عن المغني أن الأخفش قال: إن ذلك واقع في النثر الفصيح، وإن منه {إن ترك خيرا الوصية للوالدين} [البقرة: 180] وقال ابن مالك: يجوز في النثر نادرا، ومنه حديث اللقطة »فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها« اهـ

قلت: ينبغي في زماننا إذا قال إن دخلت أنت طالق أن يتعلق قضاء لأن العامة لا يفرقون بين دخول الفاء وعدمه عند قصد التعليق، وقد صار ذلك لغتهم ولا سيما مع وقوعه في الكلام الفصيح كما مر، وكما في قوله تعالى {وإن أطعتموهم إنكم لمشركون} [الأنعام: 121] {وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم} [الجاثية: 25] {والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون} [الشورى: 39] وغير ذلك، وإن ادعى تأويل الأول بأنه على تقدير القسم والثاني والثالث على جعل إذا

لمجرد الوقت بلا ملاحظة الشرط فإنه مؤيد لقول الكوفيين والتأويل خلاف الظاهر، وإذا صار ذلك لغة للعامة ينبغي حمل كلامهم عليه كما لو تكلم به من كان من أهل تلك اللغة من العرب وكذا لو كان التعليق بلفظ أعجمي، وقد قال العلامة قاسم إنه يحمل كلام كل عاقد وناذر وحالف على لغته، هذا ما ظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم. ثم رأيت بعد كتابتي لهذا في شرح نظم الكنز للعلامة المقدسي أقول: ينبغي ترجيح قول أبي يوسف لكثرة حذف الفاء كما سمعت، وقالوا العوام لا يعتبر منهم اللحن في قولهم أنت واحدة بالنصب الذي لم يقل به أحد. اهـ. (۴۷۱،۴۷۰-۹)

مطلب: في المواضع التي يجب اقترانها بالفاء

وہ مواقع جہاں 'فا' لانا ضروری ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر جواب سے 'فاء' کو حذف کردیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تعلیق کی نیت کی ہو تو دیانۃ تعلیق مانی جائے گی، ورنہ تنجیز مانی جائے گی، جیسا کہ جملہ طلبیہ، جملہ اسمیہ، جملہ جامدہ اوران جملوں میں جن کے شروع میں ما، قد، لن اورسین لگا ہوا ہو۔ جیسا کہ ہم نے شرحِ ملتقی میں اس کی تلخیص ذکر فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کی مذکورہ عبارت پر دو مطلب قائم فرمائے ہیں، ان میں سے پہلے میں 'فاء' کے حذف کے جواز کے متعلق تفصیل ذکر فرمائی ہے، اور دوسرے میں 'فاء' کے حذف کے عدمِ جواز (جواب میں 'فاء' کا ذکر واجب ہونے) کے متعلق تفصیل ذکر فرمائی ہے، 'فاء' کے حذف کے جواز کی تفصیل سابقہ مطلب میں ذکر ہو چکی، اس مطلب میں 'فاء' کے حذف کے عدمِ جواز (جواب میں 'فاء' کے ذکر کے وجوب) کی تفصیل مقصود ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں جوابِ شرط میں 'فاء' کے ذکر کے وجوب کے

گیارہ مقامات ذکرفرمائے ہیں جن میں سے سات: جملہ طلبیہ، جملہ اسمیہ، جملہ جامدہ، ما، قد، لن اور سین؛ علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ شعر سے اخذ کئے ہیں، اور ایک 'سوف' علامہ رضی کی عبارت سے اخذ کیا ہے، اور تین: اِن، قسم اور رُبّ؛ مرادی کی عبارت سے اخذ کئے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ ذکرفرماتے ہیں کہ نہر اور بحر میں مذکور ہے کہ:

جملہ طلبیہ سے امر، نہی، استفہام، تمنی، عرض، تخصیص اور دعاء مراد ہے۔

اور جملہ جامدہ سے نعم، بئس، عسی اور فعلِ تعجب مراد ہے۔

اور 'ما' سے ایسا جملہ فعلیہ مراد ہے جس کے شروع میں 'ما' نافیہ ہو۔

اور 'قد' سے مراد ایسا جملہ فعلیہ ہے جس کے شروع میں قد ہو، چاہے قد ظاہر ہو یا مقدر جیسا کہ تسہیل میں مذکور ہے۔

اور 'رضی' کی عبارت میں ہے کہ 'فاء' کو جواب میں ذکر کرنا ہر اس جملہ فعلیہ مضارع میں واجب ہے جو 'لا' اور 'لم' کے علاوہ کسی حرف سے شروع ہوتا ہو اور فعلِ ماضی میں مطلقاً کسی حرف سے شروع ہوتا ہو۔

اور 'مرادی' نے اِن نافیہ، قسم اور رُبّ کا اضافہ کیا ہے، یعنی ہر وہ جملہ جو اِن نافیہ یا قسم یا رُبّ سے شروع ہوتا ہو، جب وہ جواب بن رہا ہو تو اس میں 'فاء' کا ذکر کرنا واجب ہے، البتہ ابن ہشامؒ نے قسم کو الگ سے شمار نہیں کیا بلکہ اس کو جملہ طلبیہ میں شامل کر دیا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ علامہ حصکفیؒ کے شعر میں ذکر کردہ سات مقامات کے علاوہ مزید چار مقامات (سوف، اِن، رُبّ اور قسم) ہیں، جو کل ملا کر گیارہ ہوتے ہیں، ابن ہمام نے ان گیارہ مقامات کو نظم میں اس طرح ذکر فرمایا ہے:

تعلم جواب الشرط حتم قرانه		بفاء إذا ما فعله طلبا أتى
كذا جامدا أو مقسما كان أو بقد		ورُبّ وسين أو بسوف اذُر يافتى
أو إسمية أو كان منفى ما و إن		ولن من يحد عما حددناه قد عتى

ترجمہ: اے نوجوان تو جان لے کہ جوابِ شرط پر ’فاء‘ لانا واجب ہے جبکہ جوابِ شرط جملہ طلبیہ ہو، اسی طرح جبکہ جملہ جامدہ ہو یا قسم سے متصل ہو، یا ’قد‘ سے یا ’رُبّ‘ سے یا ’سوف‘ سے ملا ہوا ہو، یا جملہ اسمیہ ہو، یا ’ما نافیہ‘ یا ’اِن نافیہ‘ یا ’لن‘ سے ملا ہوا ہو، اور جس کسی نے ہمارے بیان کردہ مقامات سے دوری اختیار کی تحقیق کہ اس نے نافرمانی کی۔ غلط کہا۔

وكذا لو حذف الفاء من الجواب في نحو:

طلبية واسمية وبجامد... وبما وقد وبلن وبالتنفيس

كما لخصناه في شرح الملتقى.

مطلب المواضع التي يجب اقترانها بالفاء.

[تنبيه] وجوب اقتران الجواب بالفاء حيث تأخر الجواب كما قدمه الشارح أول الباب، وإذا كانت الأداة إن تقوم إذ الفجائية مقام الفاء في ربط الجواب كما تقرر في محله (قوله في نحو طلبية إلخ) أي في نحو المواضع السبعة المذكورة في قول الشاعر طلبية إلخ فإنها إذا وقعت جوابا يجب اقترانها بالفاء. قال في النهر: أي جملة طلبية كالأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض والتحضيض والدعاء، وأراد بالجامد نعم وبئس وعسى وفعل التعجب، وقوله وبما: أي وبالجملة الفعلية المقرونة بما النافية، وبقد ظاهرة أو مقدرة كما في التسهيل. وعبارة الرضي: كل جملة فعلية مصدرة بحرف سوى لا ولم في المضارع سواء كان الفعل المصدر ماضيا أو مضارعا فدخل النفي بأن كما زاده

المرادي، وزاد المقرونة بالقسم أو رب، لكن جعل ابن هشام القسمية من الطلبية اهـ وتمام ذلك في البحر.

والحاصل أن المزيد أربعة: المقرونة بسوف أو إن أو رب أو القسم، فالجملة أحد عشر موضعا أشار إليها الشارح بقوله في نحو طلبية إلخ، ونظمها المحقق ابن الهمام في الفتح بقوله:

تعلم جواب الشرط حتم قرانه ... بفاء إذا ما فعله طلبا أتى

كذا جامدا أو مقسما كإن أو بقد ... ورب وسين أو بسوف ادر يا فتى

أو اسمية أو كان منفي ما وإن ... ولن من يحد عما حددناه قد عتا

(۴۷۲، ۴۷۱-۹)

مطلب ما يكون في حكم الشرط

وہ صورتیں جن میں اداۃ شرط کے بغیر شرط کا معنی ہوتا ہے

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ان صورتوں کو ذکر فرمایا ہے جو اداۃ شرط کے ذکر کے بغیر بھی شرط کے معنی دینے کی وجہ سے شرط کے حکم میں ہیں۔

سب سے پہلے علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ عبارت **ونحو ذلک** کی مراد ظاہر کی کہ 'ونحو ذلک' سے مراد یہ ہے کہ 'الفاظِ شرط' 'تنویر' میں مذکور صرف چھ الفاظ تک محدود نہیں ہیں، بلکہ ان کے علاوہ اور بھی الفاظِ شرط ہیں، جیسے لو، من، أین، أیان، أنی، أي اور ما۔ جیسا کہ حصکفیؒ نے بھی ان کو شمار کروایا ہے۔

پھر علامہ شامیؒ نے فتح القدیر میں 'فرع' کے عنوان سے مذکور چند جزئیات ذکر فرمائی ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق لولا دخولك** یا یوں کہے: **أنت طالق لولا أبوك** یا یوں کہے: **أنت طالق لولا مهرك** یا یوں کہے: **طلقتكِ بالأمس لولا كذا** تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

نوٹ: فتح القدیر کے اس اقتباس میں ''لولا'' کے ذریعہ عدمِ وقوع کا حکم ہے۔شاید علامہ شامیؒ نے یہاں فتح کی عبارت اس لیے ذکر فرمائی ہے تا کہ واضح ہوجائے کہ 'لولا' کا حکم 'لوْ' سے الگ ہے۔'لولا' یہاں شرط کے معنی میں نہیں، بلکہ استثناء کے لیے ہے،اس لیے طلاق واقع نہ ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جو الفاظ اداۃِ شرط نہ ہونے کے باوجود شرط کا معنی دیں وہ بھی شرط کے حکم میں ہوں گے، چنانچہ بحر میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق بدخولک الدار** یا یوں کہے: **أنت طالق بحیضتک** تو یہ دونوں جملے شرط وجزاء کے حکم میں ہوں گے،اور طلاق دخولِ دار اور حائضہ ہونے پر معلق ہوگی، کیونکہ دونوں جملوں میں 'باء' وصل اور إلصاق کے لیے ہے،اور طلاق کا اتصال دخولِ دار کے ساتھ یا حیض کے ساتھ تعلیق سے ہی ہوگا،اس لیے جب 'باء' کے ذریعہ تعلیق کی گئی تو طلاق دخول اور حائضہ ہونے کے ساتھ متصل اور ملصق ہوگئی۔

اور اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق علی دخولک الدار** تو اگر عورت **قَبِلْتُ** کہہ دے تو اسی وقت طلاق واقع ہوجائے گی،جیسا کہ اگر شوہر یوں کہے **أنت طالق علی أن تعطینی ألف درھم** اور عورت **قبلت** کہہ دے تو اسی وقت طلاق ہوجاتی ہے۔اور اگر عورت نے قبلت نہ کہا ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شوہر نے لفظِ 'علیٰ' استعمال کیا ہے، جو عوض اور مقابلہ کا معنی دیتا ہے،اور معاوضہ بدونِ قبول نہیں ہوتا،اور فریق آخر کے قبول پر معاوضہ تام ہوجاتا ہے،اس کی طرف سے بالفعل عوض دیے جانے پر معاوضہ موقوف نہیں ہوتا،پس قبولِ عوض سے فوراً طلاق ہوجائے گی،اور درہم کی ادائیگی اور دخول دار اس پر بطور عوض لازم ہوں گے، اور اگر عورت اس کی بجا آوری نہ بھی کرے تب بھی طلاق تو واقع ہوچکی ہے۔(یہ مسئلہ معاوضہ کا ہے تعلیق کا

نہیں، اس کا استحضار رکھیں۔)

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کلام میں اداۃِ شرط کا ذکر نہ ہونے کے باوجود شرط کا معنی پائے جانے کی وجہ سے کلام شرط کے حکم میں ہوتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں حصکفیؒ کی عبارت **ویکفی معنی الشرط** کے تحت گذر چکا۔

آگے علامہ شامیؒ اسی صورت کے متعلق ایک جزئیہ پیش فرماتے ہیں کہ بحر میں محیط کے حوالہ سے امام ابو یوسفؒ کی یہ روایت مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق لدخلتُ** تو چونکہ حالف یہ جملہ بول کر گھر میں داخل ہونے کی خبر دیتا ہے اور اسے یمین سے مؤکد بھی کرتا ہے، اس لیے طلاق واقع ہوجائے گی اور یہ جملہ شرط یعنی: **إن لم أکن دخلت الدار** (اگر میں گھر میں داخل نہیں ہوا تھا تو تجھے طلاق) کے حکم میں ہوگا کہ اگر شوہر سے دخولِ دار نہیں پایا گیا تھا تو طلاق واقع ہوگی، اور دخولِ دار پایا گیا تھا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

اور اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق لَا دَخلتُ الدار** تو یہ جملہ شرط کے معنی پائے جانے کی وجہ سے شرط کے حکم میں ہوگا، اور طلاق دخول پر معلق ہوگی۔ گویا یہ شخص طلاق کی یمین کے ذریعہ اپنے آپ کو دخول سے روکنا چاہتا ہے۔

پھر اس کے بعد بحر میں جوامع الفقہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق و واللہ لا أفعل کذا** تو یہ جملہ تعلیق بھی ہوگا اور یمین بھی، اور اگر یوں کہے: **أنت طالق و اللہ لا أفعل کذا** تو طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ذکر فرمائی ہے کہ جب دوسرے جملے میں **أنت طالق** کا قسم پر عطف نہ کیا تو قسم کے بعد والا جملہ (**لا أفعل**) جوابِ قسم ہوگا، اور اس طرح قسم **أنت طالق** اور **لا أفعل کذا** میں فاصل ہوگی اور

دونوں میں کوئی ربط نہیں، پس کلام میں کوئی شرط نہ ہونے کے سبب أنت طالق والا جملہ اس کے ساتھ مل کر جملہ شرطیہ نہ بنے گا، پس جب أنت طالق الگ رہ گیا تو اس سے تنجیز واقع ہوگی۔ اور پہلے جملے میں چوں کہ أنت طالق پر قسم کا عطف کیا ہے تو دونوں جملے مربوط ہو گئے اور قسم کے بعد والا جملہ جوابِ قسم کے ساتھ أنت طالق کے لیے شرط بھی بنے گا اور اس طرح تعلیق اور یمین دونوں صحیح ہوں گی، پس اگر اس نے وہ کام کیا تو قسم کا کفارہ بھی دے گا اور طلاق بھی واقع ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'عليّ الطلاق لا أفعل كذا' بھی شرط کا معنی پائے جانے کی وجہ سے شرط کے حکم میں ہوگا۔

مطلب مايكون في حكم الشرط

(قوله ونحو ذلك) أشار به إلى أنه ليس المراد حصر ألفاظ الشرط بالستة المذكورة فإن منها لو ومن وأين وأيان وأنى وأي وما وفي الفتح

فرع قال: أنت طالق لولا دخولك أو لولا أبوك أو مهرك لا يقع وكذا في الإخبار بأن قال: طلقتك بالأمس لولا كذا. اهـ. قلت: ومنها أفاد معناها.

ففي البحر: أنت طالق بدخول الدار أو بحيضك لم تطلق حتى تدخل أو تحيض لأن الباء للوصل والإلصاق وإنما يتصل الطلاق ويلصق بالدخول إذا تعلق به، ولو قال أنت طالق على دخولك الدار إن قبلت يقع وإلا فلا، لأنه استعمل الدخول استعمال الأعواض فكان الشرط قبول العوض لا وجوده كما لو قال على أن تعطيني ألف درهم. اهـ.

قلت: وقد يكون الكلام متضمنا للتعلق بدون تصريح بأداته كما مر في قوله ويكفي معنى الشرط إلخ، ومنه ما في البحر حيث قال: وفي المحيط: وعن أبي يوسف: لو قال أنت طالق لدخلت فهذا يخبر أنه دخل الدار وأكده باليمين فيصير

كأنه قال إن لم أكن دخلت الدار، فإن لم يكن دخل طلقت، ولو قال: أنت طالق لا دخلت الدار يتعلق بالدخول. اهـ. ثم قال: ولو قال: أنت طالق والله لا أفعل كذا فهو تعليق ويمين، ولو قال: أنت طالق والله لا أفعل كذا طلقت للحال ذكرهما في جوامع الفقه. اهـ. قلت: والفرق أنه إذا لم يعطف القسم تعين ما بعده جوابا له وصار فاصلا، فلم يصح أنت طالق للتعليق فتنجز ومنه أيضا علي الطلاق لا أفعل كذا (۴۷۴، ۴۷۳-۴-۹)

مطلب: المنعقدة بكلمة كلما أيمان منعقدة للحال لا يمين واحدة

لفظ 'کلما' سے فی الحال متعدد قسمیں منعقد ہوجاتی ہیں۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کرے تو تعلیق کے وقت کتنی یمین منعقد ہوں گی۔

محیط میں جامع کے حوالہ سے مذکور ہے کہ جب 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کی جائے گی تو تعلیق کے وقت ہی بہت ساری یمینیں منعقد ہوجائیں گی، کیونکہ 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کرنا شرط و جزاء کے مکرر ذکر کرنے کی طرح ہے، یعنی جس طرح شرط و جزاء کے مکرر ذکر کرنے سے بہت ساری یمینیں بالترتیب اس وقت منعقد ہوجاتی ہیں، اسی طرح 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کرنے کی صورت میں بھی بہت ساری یمینیں فی الحال منعقد ہوجاتی ہیں، فتوی اسی قول پر ہے، کیونکہ احتیاط اسی قول میں ہے۔

اور محیط میں مبسوط کے حوالہ سے مذکور ہے کہ 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کرنے کی صورت میں تعلیق کے وقت صرف ایک ہی یمین منعقد ہوگی، پھر جب اس یمین میں حنث واقع ہوجائے گی، تب دوسری یمین منعقد ہوگی، اس طرح یکے بعد دیگرے جب جب بھی حنث واقع ہوتی جائے گی نئی یمین منعقد ہوتی جائے گی۔

پھر علامہ شامیؒ نے ذکر فرمایا کہ جامع اور مبسوط میں مذکور قول کا اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کوئی اس طرح قسم اٹھائے: **کلما حلفت فأنت طالق**۔ اس کے بعد وہ شخص 'کلما' کے ذریعہ کوئی تعلیق کرے، تو پہلے (جامع کے) قول کے مطابق تین طلاق واقع ہوجائے گی، اور دوسرے (مبسوط کے) قول کے مطابق صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

پہلے (جامع کے) قول کے مطابق چونکہ 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کرنے کی صورت میں تعلیق کے وقت ہی بہت ساری یمینیں منعقد ہوجاتی ہیں، اس لیے جب اولاً **کلما حلفت فأنت طالق** کہنے کے بعد 'کلما' کے ذریعہ دوسری کوئی تعلیق کی تو اس تعلیق سے بھی بہت ساری یمینیں اٹھانا پایا گیا، جو سابقہ تعلیق میں حنث فی الیمین ہے، لہٰذا تین طلاق واقع ہوجائے گی، گویا پہلے 'کلما' میں جس قدر یمینیں ہیں، اسی قدر دوسرے کلما میں حنث کی صورتیں ہیں، پس تین تک تو واقع ہوں گی اور بقیہ لغو ہوں گی۔

اور دوسرے (مبسوط کے) قول کے مطابق چونکہ 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کرنے کی صورت میں تعلیق کے وقت ایک ہی یمین منعقد ہوتی ہے، اس لیے اولاً جب **کلما حلفت فأنت طالق** کہنے کے بعد 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کی تو چوں کہ اول تعلیق کے وقت ایک ہی یمین منعقد ہوئی تھی، اسی میں اب دوسری تعلیق کے سبب حانث ہوا، اس لیے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

بحر میں بزازیہ کے کتاب القضاء کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے: **کلما تزوجتک فأنت کذا ثلاثا** اس کے بعد اس معینہ عورت سے نکاح کیا، اور شافعی قاضی کے پاس یمین فسخ کرائی، پھر عورت کو تین طلاق دی، پھر حلالہ کے بعد دوبارہ اس عورت سے نکاح کیا، تو جامع کی روایت کے مطابق جو اصح ہے

شافعی قاضی کے پاس دوبارہ یمین فسخ کرانی پڑے گی۔اور مبسوط کی روایت کے مطابق شافعی قاضی کے پاس دوبارہ یمین فسخ نہیں کرانی پڑے گی۔ یہ تفصیل بزازیہ کی ہے جو بحر کے حوالہ سے علامہ شامیؒ نے یہاں نقل فرمائی ہے۔ البتہ اس کی توجیہ بحر میں مذکور نہیں ہے، اور نہ اس حکم کی مناسب توجیہ سمجھ میں آرہی ہے، اس لیے علامہ رافعیؒ حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس طرح ہونا چاہئے کہ جامع کی روایت کے مطابق شافعی قاضی کے پاس دوبارہ یمین فسخ کروانے کی ضرورت نہیں پڑے گی، اور مبسوط کی روایت کے مطابق شافعی قاضی کے پاس دو بارہ یمین فسخ کروانے کی ضرورت پڑے گی۔ علامہ رافعیؒ کی ذکر کردہ بات کی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ چونکہ جامع کی روایت کے مطابق ایک ہی عورت پر ایک ساتھ تعلیق کے وقت بہت ساری یمینیں منعقد ہوجاتی ہیں، اور پیچھے '**مطلب فی فسخ الیمین المضافة إلی الملک**' کے تحت یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک ہی عورت پر بہت ساری یمینیں اٹھائی جائیں تو ایک مرتبہ شافعی قاضی سے یمین فسخ کروانے سے تمام یمینیں فسخ ہوجاتی ہیں، لہٰذا جامع کی روایت کے مطابق ایک بار یمین فسخ کروانے سے تمام یمینیں فسخ ہوجائیں گی، اور حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کرنے کی صورت میں فسخِ یمین کی ضرورت نہیں پڑے گی، اور مبسوط کی روایت کے مطابق چونکہ تعلیق کے وقت ایک ہی یمین منعقد ہوتی ہے اور بقیہ یمینیں یک بعد دیگرے جب جب بھی حنث پائی جائے گی منعقد ہوتی جائے گی، اس لیے جب **کلما تزوجتک فأنت کذا ثلاثا** کہنے کے بعد نکاح کرنے کی صورت میں ایک ہی یمین میں حنث پائی گئی تھی تو شافعی قاضی کے پاس ایک ہی یمین فسخ ہوگی، پھر جب دوبارہ نکاح کرے گا تو پہلی حنث کے بعد جو یمین منعقد ہوئی ہے اس میں حنث پائے جانے کی وجہ سے دوبارہ فسخِ یمین کی ضرورت پڑے گی۔

مطلب المنعقد بكلمة كلما أيمان منعقدة للحال لا يمين واحدة.

[تنبيه] المنعقد بكلمة كلما أيمان منعقدة للحال لأن كلما بمنزلة تكرار الشرط والجزاء، وهذه رواية الجامع وعليها الفتوى لأنها أحوط وفي رواية المبسوط: المنعقد للحال يمين واحدة ويتجدد انعقادها مرة بعد أخرى كلما حنث. اهـ. محيط.

وينبغي أن تظهر الثمرة فيما إذا قال: كلما حلفت فأنت طالق ثم علق بكلمة كلما فيقع الآن ثلاث على الأول وواحدة على الثاني. وفي قضاء البزازية قال: كلما تزوجتك فأنت كذا ثلاثا فتزوجها وفسخ اليمين شافعي ثم طلقها ثلاثا ثم تزوجها بعد زوج آخر، فعلى رواية الجامع وهي الأصح يحتاج إلى الحكم بالفسخ ثانيا بحر ملخصا (۴۸۰-۹)

مطلب: زوال الملك لا يبطل اليمين

ملک زائل ہونے سے یمین باطل نہیں ہوگی۔

اولاً یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ مسئلہ زوالِ ملک سے متعلق ہے، مثلاً کسی عورت کو إن دخلت الدار فأنت كذا کہا ہو، اور اس کے بعد اس کو طلاقِ تنجیزی سے بائنہ کردی جائے تو یہ زوالِ ملک ہے، اور اس سے یمین باطل نہیں ہوتی، یہ مسئلہ محلِ بر کے زوال کا نہیں، محلِ بر کا زائل ہونا (مثلاً عورت کا مرجانا) یقیناً یمین کو باطل کردیتا ہے۔

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ ملکِ نکاح اور ملکِ یمین کے زائل ہونے سے تعلیق باطل نہیں ہوتی، اسی مسئلے کی وضاحت اس مطلب میں علامہ شامیؒ کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فتح کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں کہ: وزوال الملک لا یبطل

الیمین سے مراد یہ ہے کہ تین سے کم تنجیزی طلاق دینے کی صورت میں جو ملکِ نکاح زائل ہوتی ہے، اس سے یمین باطل نہیں ہوتی، پس اس عورت سے دوبارہ (زوج ثانی کے بغیر) نکاح کرنے کے بعد یا عدت کے زمانہ میں دخول پایا جائے گا تو طلاق واقع ہوگی۔

ہاں اگر تین طلاق تنجیزی دی جائے تو یمین باطل ہوجائے گی، اس کے متعلق بحث کتاب کے صفحہ ۴۶۴ پر گذر چکی ہے، اس لیے یہاں **وزوال الملک لا یبطل الیمین** کی عبارت مطلق ذکر کی ہے، اور وہ تفصیل یہ ہے کہ تین تنجیزی طلاق دینے کی صورت میں حلت کے زائل ہونے کی وجہ سے یمین باطل ہوجاتی ہے، گویا ۳ طلاق اور تغلیظ سے حلت کا ختم ہونا اور عورت کا حرام ہوجانا محل بر کے فوت ہونے کی طرح ہے۔ اور تحلیل کے بعد وہ عورت محل جدید ہے اس لیے سابقہ یمین کا اعتبار نہ ہوگا۔

یعنی تین سے کم تنجیزی طلاق کی صورت میں صرف ملک زائل ہوتی ہے، اور چونکہ ملک کے زائل ہونے سے یمین باطل نہیں ہوتی، اس لیے یمین باطل نہیں ہوگی، جبکہ تین تنجیزی طلاق دینے کی صورت میں ملک کے ساتھ حلت بھی زائل ہوتی ہے اسی لیے بدونِ محلل کے اب اس عورت سے نکاح درست نہیں ہے، اور یمین باطل ہوجاتی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے تین اعتراض اور ان میں سے دو کے جواب ذکر فرمائے ہیں:

(۱) اشکال یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شوہر کے مرتد ہوکر دار الحرب چلے جانے سے یمین باطل ہوجاتی ہے، حالانکہ یمین باطل نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ مرتد ہوکر دار الحرب چلے جانے سے بینونت تو ہوگئی ہے، مگر یہ گنجائش ہے کہ دوبارہ مسلمان

ہوکر لوٹے اور اسی عورت سے بدونِ محلل کے نکاح کرے، اس سے ثابت ہوا کہ فقط ملک زائل ہوئی ہے، حلت ختم نہیں ہوئی، اور اس اعتبار سے یمین باطل نہیں ہونی چاہیئے۔

جواب: بحر میں اس کا یہ جواب مذکور ہے کہ شوہر کے مرتد ہوکر دارالحرب میں چلے جانے سے جو یمین باطل ہوجاتی ہے، وہ شوہر کے اہلیت سے نکل جانے کی وجہ سے ہے، عورت کی جانب میں زوالِ ملک کی وجہ سے نہیں، ملک (عورت) تو برقرار ہے، مگر شوہر کی اہلیت ختم ہوگئی، کیونکہ دارالحرب لاحق ہوجانا موت کی طرح ہے اور دوبارہ اسلام قبول کر کے لوٹنا نئے شوہر کی نئی ملک ہے۔ یعنی سابقہ یمین، صاحبِ یمین کے فوت ہونے (اہلیت ختم ہونے) کی وجہ سے باطل قرار دی جائے گی۔

(۲) صاحبِ بحر کے اس جواب پر صاحب نہر نے اعتراض کیا ہے کہ ارتداد کی صورت میں یوں کہنا کہ اہلیت ختم ہوئی ہے اور ملک زائل نہیں ہوئی ہے، درست نہیں؛ کیونکہ ارتداد کی صورت میں مرتد کے لاحق بدارالحرب ہوتے ہی اس کے مدبر اور امِ ولد آزاد ہوجاتے ہیں، یہ زوالِ ملک کی دلیل ہے۔

جواب: صاحب نہر کے اس اعتراض کا علامہ شامیؒ نے کوئی جواب نہیں دیا ہے، البتہ علامہ رافعیؒ نے تقریرات میں لکھا ہے کہ مرتد کے دارالحرب لاحق ہوجانے سے اہلیت بھی ختم ہوجاتی ہے اور ملکیت بھی، البتہ بطلانِ یمین اہلیت ختم ہونے کا ثمرہ ہے اور مدبر اور ام ولد کا آزاد ہونا زوالِ ملک کا ثمرہ ہے۔

(۳) تیسرا اشکال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ زوالِ ملک سے یمین باطل نہیں ہوگی، صحیح نہیں ہے، کیونکہ فقہاء **لو حلف لا تخرج إمر أته إلا بإذنه** (خدا کی قسم میری عورت میری اجازت بغیر گھر سے نہیں نکلے گی) کی صورت میں زوالِ ملک کی وجہ سے

یمین کو باطل قرار دیتے ہیں، اس طور پر کہ اگر عورت کو تین سے کم تنجیزی طلاق دی جائے اور عورت عدت پوری کر کے بغیر اذنِ شوہر گھر میں داخل ہو تو حنث واقع نہیں ہوتی بلکہ عورت کے بائنہ ہو جانے کی وجہ سے یمین باطل ہو جاتی ہے، حتی کہ اگر شوہر دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لے اور اس کے بعد عورت بغیر اذنِ شوہر کے گھر سے نکلے تو بھی حنث واقع نہیں ہوتی، یعنی طلاق واقع نہیں ہوتی، کیوں کہ یمین باطل ہو چکی ہے۔

جواب: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر میں محیط کے حوالہ سے اس کا یہ جواب مذکور ہے کہ دلالتِ حال سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہاں یمین اذن ومنع کی ولایت کی حالت کے ساتھ مقید ہے، یعنی جب تک شوہر کو اذن ومنع کی ولایت حاصل رہے گی، اس وقت تک یمین باقی رہے گی، اور چونکہ ولایت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک زوجیت قائم رہے، اور زوجیت طلاق اور انقضاءِ عدت سے ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا یمین بھی انقضاءِ عدت اور طلاق سے ختم ہو جائے گی، جیسا کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے **لایخرج إلا بإذن غریمه** اور اس کے بعد اپنا دَین ادا کر دے پھر بغیر اجازتِ دائن باہر نکلے تو حنث واقع نہیں ہوتی، کیونکہ دین ادا کرنے کے بعد حالف پر دائن کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، البتہ اگر اس طرح قسم اٹھائے **لایخرج إلا بإذن فلان** اور حالف اور فلان کے درمیان کوئی معاملہ نہ ہو تو بغیر اذنِ فلان باہر نکلنے سے حنث واقع ہو جائے گی، کیونکہ یہاں ولایت سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یمین مطلق ہے۔

تیسرے اشکال کے جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ **لو حلف لا تخرج امرأته إلا بإذنه** والی صورت میں زوالِ ملک کی وجہ سے یمین باطل نہیں ہوتی، بلکہ اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یمین باطل ہوتی ہے جس کے ساتھ یمین کو مقید کیا ہے، یعنی

ولایت کے فوت ہونے کی وجہ سے یمین باطل ہوتی ہے۔آگے علامہ شامیؒ نے اس کی ایک نظیر پیش کی ہے کہ اگر حاکم کسی سے اس بات کی قسم لے کہ وہ ہر فسادی کے بارے میں حاکم کو آگاہ کرے گا تو اب دلالتِ حال سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہ یمین حاکم کی موت سے یا معزول ہونے سے باطل ہوجائے گی، جیسا کہ اس کے متعلق تفصیل کتاب الایمان میں آئے گی۔

(وزوال الملك) من نكاح أو يمين (لا يبطل اليمين)

[مطلب زوال الملك لا يبطل اليمين]

(قوله وزوال الملك لا يبطل اليمين) أي زواله بما دون الثلاث كما في الفتح، وأطلقه اكتفاء بما مر من أن التعليق يبطل بزوال الحل: أي بتنجيز الثلاث، نعم يرد عليه أنه يبطل بالردة مع اللحاق خلافا لهما. وأجاب في البحر بأن البطلان فيه لخروج المعلق عن الأهلية لا لزوال الملك. واعترضه في النهر بأن عتق مدبريه وأمهات أولاده دليل زوال ملكه، وقيد بزوال الملك لأن زوال محل البر مبطل لليمين كما مر

فإن قلت: قد جعلوا زوال الملك مبطلا لليمين فيما لو حلف لا تخرج امرأته إلا بإذنه فخرجت بعد الطلاق وانقضاء العدة لم يحنث وبطلت اليمين بالبينونة، حتى لو تزوجها ثانيا ثم خرجت بلا إذن لم يحنث. قلت: اليمين مقيدة بحال ولاية الإذن والمنع بدلالة الحال وذلك حال قيام الزوجية فسقط اليمين بزوال الزوجية كما لو حلف لا يخرج إلا بإذن غريمه فقضى دينه ثم خرج لم يحنث، بخلاف إلا بإذن فلان ولا معاملة بينهما لأنها مطلقة كما في المحيط بحر.

وحاصله أنها لم تبطل لزوال الملك بل لفقد شرط قيدت به اليمين ونظيره: لو حلفه الوالي ليعلمنه بكل مفسد تقيد بحال قيام ولايته كما سيأتي في الأيمان. (۲۸۲، ۲۸۱-۹)

مطلب مھم: الإضافة للتعريف لا للتقييد فيما لو قال: لا تخرج امرأتي من الدار

'لاتخرج امرأتی من الدار' میں اضافت تعریف کے لیے ہے۔

اس مطلب کو سمجھنے سے پہلے ماقبل المطلب تنبیہ کے عنوان سے مذکور بات کو سمجھ لینا چاہئے، علامہ شامیؒ نے تنبیہ کے عنوان سے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ صاحبِ بحر نے قنیہ میں مذکور عبارت **إن سكنت فی هذه البلدة فامرأته طالق، وخرج على الفور وخلع امرأته، ثم سكنها قبل انقضاء العدة لا تطلق؛ لأنها ليست امرأته وقت وجود الشرط** کی بنیاد پر سابقہ قاعدہ **زوال الملك لا يبطل اليمين** سے ایک صورت مستثنی قرار دی ہے کہ اگر کوئی شخص تعلیق کے وقت جزاء **فامرأته طالق** ذکر کرے اور عورت بائنہ ہوجائے اس کے بعد شرطِ حنث پائی جائے تو حنث واقع نہیں ہوگی، بلکہ شوہر کی ملک عورت سے زائل ہوجانے کی وجہ سے یمین باطل ہوجائے گی، یعنی جب شرطِ حنث پائی گئی اس وقت محلِ جزاء (عورت کا اس مرد کی بیوی ہونا) نہیں پایا گیا، اور محل کا نہ پایا جانا یمین کو باطل کردیتا ہے، لہٰذا یمین باطل ہوجائے گی، اور اگر تعلیق میں جزاء **أنت طالق** ہو تو محلِ جزاء یعنی **أنت** کا مشارالیہ عورت موجود ہے، اس لیے ملک زائل ہونے کے باوجود یمین باطل نہ ہوگی، جب کہ جزاء **امرأته طالق** ہو تو محلِ جزاء یعنی عورت کا اس مرد کی بیوی ہونا بالکلیہ فوت ہوگیا، پس صاحبِ بحر کے کہنے کے مطابق یہ صورت فقط زوالِ ملک کی نہیں رہے گی بلکہ محلِ جزاء کے فوت ہونے کی ہوجائے گی، اس لیے اس قاعدہ **زوال الملك لا يبطل اليمين** میں شامل نہیں۔

علامہ شامیؒ نے صاحبِ بحر کی مذکورہ بات کی تردید کی ہے، کہ صاحبِ بحر کا **فامرأته طالق** والی صورت کا **زوال الملك لا يبطل اليمين** سے مستثنی قرار دینا صحیح

نہیں ہے، بلکہ یمین باطل نہیں ہوگی، اور حنث واقع ہوجائے گی، چاہے جزاء **فامرأته طالق**" ہو یا **فأنت طالق** اور صاحبِ بحر نے **قنیہ** کی جو عبارت ذکر کی ہے، وہ ضعیف ہے۔ **قنیہ** ہی میں اس کے خلاف ایک مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے **إن فعلت كذا فحلال الله على حرام** پھر دوسری قسم اٹھائے **إن فعلت كذا فحلال الله علىّ حرام** اور اس کے بعد محلوف علیہ دونوں کاموں میں سے کوئی ایک بھی کرلے تو اس کی عورت پر ایک طلاقِ بائن واقع ہوجائے گی، پھر بعد میں دوسرا کام بھی کرے تو اظہر قول کے مطابق دوسری طلاقِ بائن بھی واقع ہوجائے گی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ تعلیق میں حالتِ تعلیق کا اعتبار ہوگا، وجودِ شرط کی حالت کا اعتبار نہیں ہوگا، لہٰذا اگر عورت تعلیق کے وقت اس کی بیوی ہوگی تو شرطِ حنث کے پائے جانے کی وجہ سے حنث واقع ہوجائے گی، اگرچہ شرطِ حنث کے پائے جانے کے وقت بائنہ ہوجانے کی وجہ سے وہ اس کی بیوی نہ رہی ہو، کیونکہ اعتبار حالتِ تعلیق کا ہوتا ہے، اور وہ تعلیق کے وقت اس کی بیوی تھی۔

علامہ شامیؒ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح **أنت طالق** میں **أنت** اسم اشارہ تعیین کے لیے ہے، اسی طرح **امرأته** اور **امرأتي** فقط تعیین کے لیے ہے، اور یہ اضافت قید کے لیے نہیں کہ بیوی ہونے کی حالت ہی میں طلاق واقع ہو اور بصورتِ دیگر واقع نہ ہو۔ گویا تعیین میں **أنت** اور **امرأتي** دونوں یکساں ہیں، اور یہی شوہر کا مقصد ہے، اور اس اعتبار سے محلِ جزاء یعنی وہ متعین عورت بہر صورت موجود ہے، اس لیے زوال ملک کے باوجود یمین باطل نہ ہوگی، کیونکہ جزاء موجود ہے۔

اسی بات کی مزید وضاحت کرنے کے لیے علامہ شامیؒ نے **مطلب مهم: الإضافة للتعريف لا للتقييد فيما لو قال: لا تخرج امرأتي من الدار** کے عنوان

سے مطلب قائم فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے: **لاتحرج امرأتی من الدار** تو حنث کے واقع ہونے نہ ہونے کا مدار حالتِ تعلیق پر ہوگا، اگر تعلیق کے وقت اس کی بیوی ہوگی تو شرط حنث کے پائے جانے پر حنث واقع ہوجائے گی، اگرچہ بائنہ ہوجانے کی وجہ سے وہ اس کی بیوی نہ رہی ہو، کیونکہ امرأۃ کی اضافت 'ی' کی طرف تعیین کے لیے ہے، تقیید (شرط حنث کے وجود کے وقت عورت اس کی ملک میں ہو اس قید کے ساتھ مقید کرنے) کے لیے نہیں ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے بحر میں محیط کے حوالہ سے مذکور دو جزیئے نقل فرمائے ہیں، جن میں اسی بات کا اعتبار کیا گیا ہے کہ تعلیق میں حالتِ تعلیق کا اعتبار کیا جائے گا، وجودِ شرط کی حالت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے **لاتخرج امرأته من هذه الدار** پھر عورت کو طلاق دے اور عورت انقضاء عدت کے بعد گھر سے باہر نکلے، یا اس طرح قسم اٹھائے **إن قبلت امرأتی فلانة فعبدی حر** پھر شوہر عورت کو طلاق دے، اور انقضاء عدت کے بعد عورت کو بوسہ لے، تو ان دونوں صورتوں میں حنث واقع ہوجائے گی، کیونکہ دونوں صورتوں میں اضافت تعریف کے لیے ہے، تقیید کے لیے نہیں۔

آگے علامہ شامیؒ نے ایک اور مثال پیش فرمائی ہے، جس میں تعلیق کی حالت کا اعتبار کیا ہے، اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے **کلما دخلت فإمرأتی طالق** اور اس کی چار بیویاں ہو پھر وہ چار مرتبہ داخل ہوا اور طلاق کے لیے کسی ایک عورت کی پہلے سے تعیین نہ کی ہو تو اس کو دو اختیار ملتے ہیں: (۱) ایک ہی عورت پر تمام طلاقوں کو جمع کردے۔ (۲) تمام طلاقوں کو متفرق طور پر واقع کرے (الگ الگ بیویوں پر)۔ اگر وہ تمام طلاقوں کو ایک ہی عورت پر واقع کرنے کی صراحت کردے تو عورت غیر موطوءۃ ہو

تب بھی تمام طلاقیں اس پر واقع ہوجائے گی، (تین واقع ہوں گی اور ایک لغو ہوجائے گی)؛ کیونکہ تعلیق کے وقت وہ اس کی بیوی تھی، اور اعتبار بھی تعلیق کی حالت کا ہی ہوتا ہے، اور پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ 'کلما' کے ذریعہ جب تعلیق کی جائے گی تو راجح قول کے مطابق تینوں یمینیں تعلیق کے وقت ہی منعقد ہوجائیں گی اور چونکہ یہاں تعلیق کے وقت وہ اس کی بیوی تھی اس لیے تینوں یمینیں اس پر منعقد ہوچکی، اور جب تینوں یمینیں اس پر منعقد ہوچکی تو اب تین مرتبہ شرطِ حنث پائے جانے کی وجہ سے تین طلاقیں بھی اس پر واقع ہوجائیں گی۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے ذکر فرمایا کہ اس قول کے مطابق جس میں 'کلما' کے ذریعہ تعلیق کے وقت ایک ہی یمین منعقد ہوتی ہے، اور دوسری یمینیں یکے بعد دیگرے جب بھی حنث پائی جائے گی منعقد ہوتی جائے گی، اگر غیر موطوءۃ پر طلاق کے واقع کرنے کی صراحت کردے تو مناسب یہ ہے کہ ایک ہی طلاق واقع ہو اور بقیہ طلاقیں اس پر واقع نہ ہوں؛ بلکہ اس کے لیے دوسری عورت کی تعیین ضروری ہو، کیونکہ جس وقت دوسری تعلیق ویمین وجود میں آرہی ہے اس وقت یہ عورت بائنہ ہوچکی ہے اور 'امرأته میں داخل نہیں، اور جب وہ اس کی بیوی نہ رہی تو اس پر بعد میں دوسری یمینیں منعقد نہ ہوں گی، کیونکہ غیر مدخول بھا ایک ہی طلاق سے بائنہ ہوجاتی ہے، اور بائنہ عورت شوہر کی بیوی (امرأتی) میں شامل نہیں ہوتی جیسا کہ اس کے متعلق ہم کنایات کے اخیر میں تفصیل ذکر کرچکے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: **کل امرأة لی** تو خلع اور ایلاء کے ذریعہ بائنہ ہونے والی عورت بغیر تعیین کے اس کلام میں داخل نہ ہوگی، **فاغتنم هذا المقام۔ وعلیک السلام۔**

[تنبيه] استثنى في البحر من عدم بطلانها بزوال الملك فرعا. في القنية: إن

سكنت في هذه البلدة فامرأته طالق وخرج على الفور وخلع امرأته ثم سكنها قبل انقضاء العدة لا تطلق لأنها ليست امرأته وقت وجود الشرط اهـ. قال في البحر: فقد بطلت اليمين بزوال الملك هنا، فعلى هذا يفرق بين كون الجزاء فأنت طالق وبين كونه فامرأته طالق لأنها بعد البينونة لم تبق امرأته فليحفظ هذا فإنه حسن جدا. اهـ. وسيذكره الشارح في الفروع. وحاصله تقييد قولهم زوال الملك لا يبطل اليمين بما إذا لم يكن الجزاء فامرأته طالق، أما لو كان كذلك فإنها تبطل.

أقول: ما في القنية ضعيف لأنه مبني على اعتبار حالة الشرط بدليل التعليل بقوله لأنها وقت وجود الشرط ليست امرأته، وهو خلاف الأظهر. ففي القنية أيضا: إن فعلت كذا فحلال الله علي حرام ثم قال إن فعلت كذا فحلال الله علي حرام ففعل أحد الفعلين حتى بانت امرأته ثم فعل الآخر، فقيل لا يقع الثاني لأنها ليست امرأته عند وجود الشرط، وقيل يقع وهو الأظهر. اهـ.

فأفاد أن الأظهر اعتبار حالة التعليق لا حالة وجود الشرط، وهي في حالة التعليق كانت امرأته فلا يضر بينونتها بعده، وهذا هو الموافق لما أطلقه أصحاب المتون هنا، ولما صرحوا به أيضا في الكنايات من أن البائن لا يلحق البائن إلا إذا كان البائن معلقا قبل إيجاد المنجز البائن، كقوله: إن دخلت الدار فأنت بائن ثم أبانها ثم دخلت بانت بأخرى وذلك باعتبار حالة التعليق، فإنها كانت امرأة له من كل وجه؛ ولو اعتبر حالة وجود الشرط لزم أن لا يقع المعلق، فقد ظهر أن المرجح اعتبار حالة التعليق.

مطلب مهم: الإضافة للتعريف لا للتقييد فيما لو قال لا تخرج امرأتي من الدار وعليه ما في البحر عن المحيط: لو حلف لا تخرج امرأته من هذه الدار فطلقها وانقضت عدتها وخرجت، أو قال إن قبلت امرأتي فلانة فعبدي حر فقبلها بعد البينونة يحنث فيهما لأن الإضافة للتعريف لا للتقييد اهـ وكذا ما قدمناه عن البحر:

لو قال كلما دخلت فامرأتي طالق وله أربع نسوة فدخل أربع مرات إلخ فإن تصريحه بأن له أن يجمعها على واحدة يشمل ما إذا كانت غير موطوءة وذلك بناء على اعتبار حالة التعليق، لأنها وقته كانت امرأته فدخلت في الأيمان الثلاث، ولما علمت من ترجيح أن المنعقد بكلمة كلما أيمان منعقدة للحال، وينبغي على القول بأنه كلما حنث ينعقد يمين آخر أنه لا يملك جمعها على واحدة لأنها بعد الحنث لم تبق امرأته فلا تدخل في اليمين المنعقدة بعده، لما قدمناه في آخر الكنايات من أنه إذا قال: كل امرأة لي لا تدخل المبانة بالخلع والإيلاء إلا أن يعينها فاغتنم تحقيق هذا المقام وعليك السلام (۴۸۴، ۴۸۲-۹)

مطلب: اختلاف الزوجين في وجود الشرط

وجودِشرط میں زوجین کے اختلاف کا حکم

تنویر مع الدر میں ہے کہ اگر زوجین کا وجودِ شرط کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو شوہر کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی، چاہے اختلاف شرطِ وجودی کے وجود سے متعلق ہو یا شرطِ عدمی کے پائے جانے کے بارے میں ہو، کیونکہ اختلاف کی صورت میں شوہر طلاق کا منکر بن رہا ہے اور عورت طلاق کی مدعیہ بن رہی ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر شوہر نے مثلاً اس طرح تعلیق کی ہو کہ اگر میں عورت کو مہینہ پورا ہونے تک نفقہ نہ پہنچاؤں تو اس کو طلاق پھر شوہر اس بات کا دعوی کرے کہ میں نے مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی نفقہ پہنچا دیا تھا اور عورت شوہر کے دعوی کا انکار کرے تو شوہر کی بات یمین کے ساتھ مان لی جائے گی۔قنیہ میں اسی قول پر اعتماد کیا ہے؛ البتہ خلاصہ الفتاوی اور فتاوی بزازیہ میں تصحیح شدہ قول یہ ہے کہ عورت کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی اور شوہر کے ذمہ بینہ پیش کرنے ہوں گے، بحر اور نہر میں خلاصہ اور بزازیہ

کے قول کو ہی برقرار رکھا ہے، اور خلاصہ اور بزازیہ کا قول متون کی تخصیص کا تقاضا کرتا ہے۔ (یعنی قنیہ، در، تنویر وغیرہ متون میں مذکور قول- بینہ عورت پر اور شوہر پر یمین- فقط اس صورت میں ہے کہ شوہر کی بات فقط انکارِ طلاق پر مبنی ہو اور مال پہنچانے کے دعوی پر متضمن نہ ہو؛ پس اگر شوہر کا انکارِ طلاق ایصالِ مال کے دعوے پر متضمن ہو تو شوہر پر بینہ ہوں گے اور عورت کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔)

آگے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ لیکن علامہ تمرتاشیؒ تنویر کی شرح 'منح الغفار' میں اپنے شیخ ابن نجیم کی بات نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ ہمارے استاذ ابن نجیم فتوی دینے میں متون اور شروح پر ہی اعتماد کرتے تھے، کیونکہ متون اور شروح کی وضع ہی نقلِ مذہب کے لیے ہوتی ہے، جیسا کہ یہ بات مخفی نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اس بات کو مفصلاً بیان کیا ہے کہ وجودِ شرط کے بارے میں زوجین کا اختلاف ہو جائے تو بینہ کس پر آئیں گے اور یمین کس پر آئے گی۔

علامہ شامیؒ نے اوّلاً شرحِ مجمع کے حوالہ سے اختلافِ زوجین کی دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) اختلافِ زوجین تعلیق سے متعلق ہو، یعنی زوجین کا اختلاف اس بارے میں ہو کہ شوہر نے طلاق کا ذکر کرتے وقت طلاق کو کسی شرط پر معلق کیا تھا یا طلاق کا ذکر بغیر کسی تعلیق کے تھا۔

(۲) اختلافِ زوجین وجودِ شرط سے متعلق ہو، یعنی زوجین اس بات پر تو متفق ہو کہ شوہر نے طلاق کو شرط پر معلق کیا تھا، البتہ اختلاف اس بارے میں ہو کہ وہ شرط پائی گئی یا نہیں جس پر طلاق کو معلق کیا تھا۔

پھر آگے علامہ شامیؒ نے بزازیہ کے حوالہ سے ایک تیسری صورت: (۳)

استثناء کو بھی اس میں شامل کیا ہے، اس طرح کل تین صورتیں ہوگئیں۔ چنانچہ بزازیہ میں مذکور ہے کہ اگر شوہر استثناء کا دعوی کرے، یعنی یوں کہے کہ میں نے طلاق کا ذکر کرنے کے فوراً بعد استثناء کیا تھا، یا اس بات کا دعوی کرے کہ میں نے طلاق کو شرط پر معلق کیا تھا تو شوہر کی بات یمین کے ساتھ مان لی جائے گی۔

فتاوی بزازیہ میں اس کے بعد یہ دونوں مسئلے نسفی کے حوالہ سے اس طرح مذکور ہیں کہ: اگر شوہر استثناء کا دعوی کرے اور عورت اس کا انکار کرے، یعنی یوں کہے کہ شوہر نے طلاق کا ذکر کرنے کے بعد استثناء نہیں کیا تھا تو شوہر کے ذمہ بینہ پیش کرنے ہوں گے، اگر وہ بینہ پیش نہ کرے تو عورت کی بات یمین کے ساتھ مان لی جائے گی۔ اور اگر شوہر طلاق کو شرط پر معلق کرنے کا دعوی کرے اور عورت اس کا انکار کرے اور یوں کہے کہ شوہر نے طلاق کا ذکر مطلقاً بغیر کسی شرط پر معلق کیے کیا تھا، تو عورت کے ذمہ بینہ پیش کرنے ہوں گے، اگر وہ بینہ پیش نہ کر سکے تو شوہر کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی۔

دونوں عبارتوں کا خلاصہ یہ نکلا کہ اگر اختلافِ زوجین شرط سے متعلق ہو تو دونوں عبارتوں یعنی بزازیہ اور نسفی کے مطابق عورت کے ذمہ بینہ اور شوہر کے ذمہ یمین آئے گی، اور اگر اختلافِ زوجین استثناء سے متعلق ہو تو بزازیہ کی عبارت کے مطابق عورت کے ذمہ بینہ اور شوہر کے ذمہ یمین آئے گی، اور نسفی کی عبارت کے مطابق شوہر کے ذمہ بینہ اور عورت کے ذمہ یمین آئے گی۔

آگے علامہ شامیؒ نے بحر میں قنیہ کے حوالہ سے مذکور دو جزیئے نقل فرمائے ہیں: اگر عورت اس بات کا دعوی کرے کہ شوہر نے اس کو طلاقِ تنجیزی دی ہے اور شوہر اس کا انکار کرے اور یوں کہے کہ میں نے تو طلاق کو شرط پر معلق کیا تھا اور وہ شرط ابھی

تک نہیں پائی گئی تو عورت کے ذمہ بینہ پیش کرنے ہوں گے اگر وہ بینہ پیش نہ کر سکے تو شوہر کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی۔ یہ جزئیہ متفق علیہ صورت کے مطابق ہے۔

اگر عورت شوہر کے خلاف اس بات کا دعوی کرے کہ شوہر نے اس کو نہ مارنے کی قسم کھائی ہے اور شوہر یوں کہے کہ میں نے تو بغیر قصور کے نہ مارنے کی قسم کھائی تھی، پھر دونوں بینہ پیش کر دے تو دونوں امر ثابت ہو جائیں گے اور دونوں میں سے جو بھی امر پایا جائے (قصور کی وجہ سے مارا جائے یا بغیر کسی قصور کے مارا جائے) طلاق واقع ہو جائے گی، مذکورہ جزئیہ میں بھی عورت پر بینہ کا ہونا واضح ہے جیسا کہ سابقہ مسائل میں تھا کہ شرط اور عدمِ شرط کا اختلاف ہو تو عورت پر بینہ اور شوہر پر قسم ہے، مگر شوہر پر قسم ہونے کے باوجود اس سے بینہ قبول کیا جانا اس بنیاد پر ہے کہ اس کا عدمِ طلاق کا قول ایک مستقل دعوے یعنی ضرب مع الذنب پر مشتمل ہے، گویا اس کا انکارِ طلاق اِس دعوی کو متضمن ہے اس لیے اس کا بینہ بھی قبول ہوگا اور دونوں بینہ کے مطابق حکم ہوگا، جیسا کہ نفقہ والے مسئلہ میں آگے بحر کے حوالہ سے آرہا ہے کہ دونوں کے بینہ پر عمل کیا جائے گا۔

اب یہاں سے 'در' کی عبارت کی علامہ شامیؒ نے جو وضاحت بیان فرمائی ہے ہم اس کو ذکر کر رہے ہیں:

علامہ شامیؒ نے 'في وجود الشرط' کی وضاحت 'أي ثبوتہ' سے کی ہے، یعنی زوجین کا اختلاف شرطِ حنث کے ثبوت کے بارے میں ہو؛ چاہے شرطِ حنث وجودی ہو جیسے: **إن دخلت الدار فأنت طالق**، یا شرطِ حنث عدمی ہو جیسے: **إن لم تدخلی الدار الیوم فأنت طالق**، تاکہ 'في وجود الشرط' کی عبارت سے یہ وہم نہ ہو کہ یہ حکم صرف شرطِ حنث وجودی سے متعلق ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا **فالقول له مع الیمین** کی علت **لإنکاره الطلاق** (شوہر کی بات یمین کے ساتھ اس لیے مانی جائے گی کہ وہ طلاق کے وقوع کا منکر ہے) بیان کرنا زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت یہ علت بیان کرنے کے کہ شوہر کی بات یمین کے ساتھ اس لیے معتبر ہے کہ وہ اصل بات کا قائل ہے، اور اصل بات شرط کا نہ پایا جانا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جو اصل کا قائل ہو اس کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی، لہٰذا یہاں بھی شوہر کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ علت بیان کرنا بہتر اس لیے نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے: **إن لم أجامعک في حیضیک فأنت طالق** اور شوہر یوں کہے کہ میں نے حیض میں جماع کیا ہے اور عورت انکار کرے تو اس صورت میں بھی شوہر کا قول معتبر ہے، حالاں کہ اس صورت میں اصل اور ظاہرِ حال شوہر کی طرف نہیں، بلکہ عورت کی طرف ہے، ایک تو اس اعتبار سے کہ اصل عدمِ عارض یعنی حیض نہ ہونا ہے، جیسا کہ عورت کہتی ہے اور دوسرے اس اعتبار سے کہ حیض میں جماع کرنا حرام ہے۔ جیسا کہ عورت کہتی ہے۔

اگر شوہر اس طرح قسم اٹھائے کہ اگر میں تیرا نفقہ ایک مہینہ تک نہ پہنچاؤں تو تجھے طلاق، پھر شوہر اس بات کا دعوی کرے کہ میں نے مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی عورت کو نفقہ پہنچا دیا تھا اور عورت شوہر کی بات کا انکار کرے تو یمین کس کے ذمہ ہوگی اور بینہ کس کے ذمہ ہوں گے؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کے متعلق جو بحث ذکر کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صرف دو قول ہیں:

(۱) تفصیلی قول: یعنی طلاق کے بارے میں شوہر کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی اور وصولِ نفقہ کے بارے میں عورت کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی؛

پس شوہر اور عورت دونوں قسم کھالیں تو طلاق واقع نہ ہوگی اور نفقہ دینا ضروری ہوگا۔

(۲) دونوں امر (طلاق اور وصولِ نفقہ) میں عورت کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی، یعنی عورت قسم کھالے تو طلاق بھی واقع ہوجائے گی اور نفقہ بھی دینا لازم ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کے متعلق ایسا کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس میں تین قول ہیں، اور تیسرا قول دونوں صورتوں میں شوہر کی بات یمین کے ساتھ معتبر ہونے کا ہے جیسا کہ خیر رملی اور صاحبِ نور العین نے جامع الفصولین کی عبارت سے وہم ہونے کی وجہ سے کہا ہے، جامع الفصلین کی عبارت اس طرح ہے:

وقال وصلت النفقة وأنكرت ينبغي أن يصدق الزوج لأنه ينكر الحكم قال صاحب العدة فكذا سمعت الإمام الاستاذ ثم رجع بعد مدة وقال لا يصدق وكذا في كل موضع يدعي ايفاء حق فيقبل قولها وهو الأصح .... (ذ) القول لها في عدم الوصول اليها والقول قوله في حق الطلاق (جامع الفصولين: ۱/۲۹۸)

اس عبارت میں **أن يصدق الزوج لأنه ينكر الحكم** سے وہی بات مراد ہے جو 'ذخیرہ' کی طرف منسوب کرکے ذکر کی گئی ہے کہ شوہر کی بات طلاق کے سلسلہ میں یمین کے ساتھ مانی جائے گی اور عورت کی بات وصولِ نفقہ کے سلسلہ میں یمین کے ساتھ مانی جائے گی؛ کیونکہ یہ قول ابن نجیم کے پہلے فتوی سے لیا گیا ہے اور پہلا فتوی 'فتاوی ابن نجیمؒ میں اس طرح مذکور ہے:

(أجاب) يصدق بيمينه ولا يقع عليه الطلاق و تصدق بيمينها فی عدم القبص (فتاوی ابن نجيم: ۳۸، ۳۹)

پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کیا اور دونوں صورتوں میں عورت ہی کی بات مان نے پر فتوی دیا، پس یہ دوسرا قول ہوا، لہٰذا **أن يصدق الزوج لأنه ينكر**

الحکم کومستقلا قول قرار دینا (دونوں صورتوں میں شوہر کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی) صحیح نہیں ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں امور میں شوہر کی بات یمین کے ساتھ ماننے کومستقلا ایک قول مانے تو اس سے دوخرابیاں لازم آتی ہیں: (۱) عورت کو یا دائن کو مال پہنچانے کے متعلق شوہر سے قسم لینے کا حکم لگانا ممکن نہیں؛ کیونکہ یہ نفی وانکار کا پہلو نہیں بلکہ اثبات کا پہلو ہے لہٰذا بینہ ہی لیا جائے گا۔ (۲) مدیون لوگ دائن کا حق مارنے کے لیے اس قول کو حیلہ بنائیں گے، اس طور پر کہ وہ پہلے دائن کے حق کی ادائیگی کو متعین مدت کے ساتھ طلاق پر معلق کریں گے پھر وہ متعین مدت میں حق کی ادائیگی کا دعوی کریں گے اور جب ان سے قسم لی جائے گی تو وہ جھوٹی قسم کھالیں گے، پس اس طرح دائنین کے حقوق ضائع ہوں گے۔

(فإن اختلفا في وجود الشرط) أي ثبوته ليعم العدمي (فالقول له مع اليمين) لإنكاره الطلاق، ومفاده أنه لو علق طلاقها بعدم وصول نفقتها أياما فادعى الوصول وأنكرت أن القول له وبه جزم في القنية، لكن صحح في الخلاصة والبزازية أن القول لها، وأقره في البحر والنهر، وهو يقتضي تخصيص المتون؛ لكن قال المصنف: وجزم شيخنا في فتواه بما تفيده المتون والشروح لأنها الموضوعة لنقل المذهب كما لا يخفى. (۴۸۸، ۴۸۵-۹)

مطلب فيما لو تكرر الشرط بعطف أو بدونه

مطلب: لو تكررت أداة الشرط بلا عطف فهو على التقديم والتأخير

تکرار شرط کی مختلف صورتوں کا حکم

تنویر مع الدر میں مذکور ہے کہ عتاق (آزادی) یا طلاق کو چاہے ایک ہو یا

تین ؛ دو چیزوں پر معلق کیا ہو تو تعلیق خواہ حقیقۃً تکرار شرط کے ساتھ ہو مثلا: **إذا قدم فلان و إذا قدم فلان**، یا حقیقۃً شرط کی تکرار کے بغیر ہو مثلا: **إن دخلت هذه الدار و هذه**، دونوں صورتوں میں طلاق اور عتاق واقع ہونے کے لیے ضروری ہے کہ شرطِ ثانی ملک میں پائی جائے۔ اگر شرطِ ثانی ملک میں نہیں پائی جائے گی تو عتاق اور طلاق واقع نہ ہوں گے؛ کیوں کہ وجودِ حنث کے وقت ملک کا ہونا ضروری ہے۔

پس دو شرطوں اور دونوں یا کسی ایک کے ملک میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے اس مسئلہ کی چار صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) دونوں شرطیں ملک میں پائی جائیں گی تو بالاتفاق طلاق (اور عتاق) واقع ہو جائیں گی، مثلا اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: **إن کلمت زیدًا وعمروًا فأنت طالق** اور عورت شوہر کے نکاح میں رہتے ہوئے زید اور عمرو دونوں سے بات کرلے۔

(۲) دونوں شرطیں خارجِ ملک پائی جائیں گی تو بالاتفاق طلاق (اور عتاق) واقع نہ ہوں گی، مثلا کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: **إن کلمت زیدا و عمروا فأنت طالق**، پھر شوہر عورت کو طلاق دے دے اور عدت بھی پوری ہو جائے اس کے بعد عورت زید اور عمرو سے بات کرے۔

(۳) پہلی شرط ملک میں پائی جائے اور دوسری شرط خارجِ ملک پائی جائے تو صرف ابن ابی لیلی کے نزدیک طلاق (اور عتاق) واقع ہوگی، ان کے علاوہ کے نزدیک طلاق (اور عتاق) واقع نہیں ہوگی، مثلا کوئی شخص یوں کہے: **إن کلمت زیدا و عمروا فأنت طالق** اور عورت زید اور عمرو دونوں میں سے کسی ایک سے (نکاح میں رہتے ہوئے) بات کرلے پھر دوسرے سے بات کرنے سے پہلے شوہر عورت کو طلاق

دے دے اور عدت پوری ہوجائے اس کے بعد عورت دوسرے سے بات کرے۔

(۴) پہلی شرط خارجِ ملک اور دوسری شرط ملک میں پائی جائے، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق (اور عتاق) واقع ہوگی، امام زفرؒ کے نزدیک واقع نہیں ہوگی، مثلا کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: **إن کلمت زیدا و عمرو افأنت طالق** پھر عورت کو طلاق دے دے عدت پوری ہوجائے اس کے بعد عورت زید اور عمر میں سے کسی ایک سے بات کرے پھر شوہر دوبارہ اس عورت سے نکاح کرے اور عورت نکاح میں رہتے ہوئے دوسرے سے بات کرے۔

اس مسئلے کی اولاً دو صورتیں ہوتی ہیں جیسا کہ علامہ حصکفیؒ نے ذکر کیا ہے۔ (۱) حقیقۃ شرط مکرر ہو۔ (۲) حقیقۃ شرط مکرر نہ ہو۔ بلکہ ایک ہی فعل دونوں سے متعلق ہو۔ اور مسئلے کے رباعیۃ ہونے کی جو بات اوپر گذری وہ دونوں صورتوں سے متعلق ہے، یعنی تکرارِ شرط حقیقی اور تکرارِ شرط غیر حقیقی؛ دونوں صورتوں میں چار چار صورتیں بنتی ہیں۔ اوپر مذکور چار صورتیں اور حکم اس وقت ہے جب کہ حقیقۃً تکرارِ شرط نہ ہو۔ جب کہ حقیقۃً تکرارِ شرط کی صورتیں اور اس کی تفصیل آگے علامہ شامی ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ **مطلب فیما لو تکرر الشرط بعطف أو بدونہ** اور **مطلب لو تکررت اداۃ الشرط بلا عطف فھو علی التقدیم و التأخیر** کے عنوان سے دو مطلب قائم فرما کر ان صورتوں کے احکام ذکر فرماتے ہیں۔

علامہ شامی کی ذکر کردہ تفصیل کے مطابق تکرارِ شرط یا تو حرفِ عطف کے ساتھ ہوگا یا بدونِ حرف عطف ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں شرط و جزاء کی تقدیم، تاخیر اور توسط کے اعتبار سے تین تین صورتیں بنتی ہیں۔ اس طرح کل چھ صورتیں بنتی ہیں۔

تکرارِ شرط حقیقۃ (جملہ شرطیہ مع اداۃِ شرط) حرفِ عطف کے ساتھ مکرر ہو تو

اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) جزاء کو دونوں شرطوں پر مقدم کیا جائے مثلا: **أنت طالق إذا قدم فلان و إذا قدم فلان** (۲) جزاء کو دونوں شرطوں سے مؤخر کیا جائے مثلا: **إذا قدم فلان و إذا قدم فلان فأنت طالق** (۳) جزاء کو دونوں شرطوں کے درمیان ذکر کیا جائے مثلا **إذا قدم فلان فأنت طالق و إذا قدم فلان۔**

پہلی اور تیسری صورت (جزاء کو دونوں شرطوں سے مقدم کرنے اور دونوں شرطوں کے درمیان ذکر کرنے - یعنی مؤخر نہ ہونے - کی صورت) میں دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط پائی جائے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی، مثلا کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق إذا قدم فلان و إذا قدم فلان** یا یوں کہے: **إذا قدم فلان فأنت طالق و إذا قدم فلان** تو دونوں صورتوں میں صرف ایک شرط پائی جانے سے طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ جزاء کو مقدم اور وسط میں ذکر کرنے سے دو شرطوں میں سے ہر ایک علاحدہ علاحدہ شرط بن جاتی ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک پر طلاق معلق ہوجاتی ہے۔

دوسری صورت (جزاء کو دونوں شرطوں سے مؤخر کرنے کی صورت) میں جب تک دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں گی طلاق واقع نہ ہوگی مثلا کوئی شخص یوں کہے **إذا قدم فلان و إذا قدم فلان فأنت طالق** تو جب تک دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں گی طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شرطِ ثانی کا شرط اول پر عطف کرنے اور جزاء کو مؤخر کرنے سے دونوں شرطیں ایک شرط بن گئیں اور جزاء دونوں سے متعلق ہوگئی، لہٰذا جب تک دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں گی طلاق واقع نہ ہوگی، ہاں اگر حالف دو شرطوں میں سے کسی ایک شرط کے وجود کے ساتھ وقوعِ طلاق کی نیت کرے تو نیت کو صحیح مانا جائے گا، اور اس شرط کے وجود سے طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اس طرح یعنی ایک شرط کے

وجود سے وقوعِ طلاق کی نیت کرنے میں اپنے نفس کے ساتھ شدت برتتا ہے، یعنی حالف کو جو وسعت حاصل تھی کہ جب تک دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں گی طلاق واقع نہ ہوگی، اس وسعت کو اس نے ایک شرط کے وجود کے ساتھ وقوع کی نیت کر کے ختم کر دیا اور اپنے آپ کو تنگی میں مبتلا کر دیا۔

شرط کو اداۃِ شرط کے تکرار کے ساتھ بغیر عطف کے حقیقۃً مکرر ذکر کرنے کی بھی تین صورتیں ہیں: (۱) جزاء کو دونوں شرطوں سے مقدم کیا جائے مثلا: **أنت طالق إن أكلت إن لبست** (۲) جزاء کو دونوں شرطوں سے مؤخر کیا جائے مثلا: **إن اكلتِ إن لبست فأنت طالق** (۳) جزاء کو دونوں شرطوں کے درمیان میں ذکر کیا جائے مثلا: **إن دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت فلانا**۔

پہلی اور دوسری صورت (جزاء کو مقدم اور مؤخر کرنے کی صورت) میں اگر شرط میں مذکور افعال عرفاً مرتب ہی انجام دیے جاتے ہوں تو جب تک دونوں شرطیں مرتب نہ پائی جائیں گی طلاق واقع نہ ہوگی، مثلا کوئی شخص یوں کہے: **إن أكلت إن شربت فأنت حر** یا یوں کہے: **أنت حر إن أكلت إن شربت** تو دونوں صورتوں میں جب تک پہلے کھانا پھر پینا نہ پایا جائے گا طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ عرف میں پہلے کھانا کھایا جاتا ہے، پھر پیا جاتا ہے، اور ان دونوں صورتوں میں دونوں شرطوں کے درمیان 'ثم' کو مقدر مانا جائے گا۔

پہلی اور دوسری صورت (جزاء کو مقدم اور مؤخر کرنے کی صورت) میں مذکور افعال اگر عرفاً غیر مرتب انجام دیے جاتے ہوں تو وقوعِ طلاق کے لیے مقدم شرط کا مؤخر اور مؤخر شرط کا مقدم پایا جانا ضروری ہے، مثلا کوئی شخص یوں کہے: **إن أكلت إن لبست فأنت طالق** یا یوں کہے: **أنت طالق إن أكلت إن لبست** تو ان دونوں

صورتوں میں جب تک پہلے پہننا پھر کھانا نہ پایا جائے گا طلاق واقع نہ ہوگی، اس صورت کو امام محمدؒ نے **اعتراض الشرط علی الشرط** کے نام سے موسوم کیا ہے، یہ دونوں صورتیں باری تعالیٰ کے قول: **و لا ینفعکم نصحی إن أردت أن أنصح لکم إن کان اللہ یرید أن یغویکم** (سورۃ ھود: ۳۴) سے اُخذ کی گئی ہیں، اس آیت میں مؤخر شرط (**إن کان اللہ یرید أن یغویکم**) کو مقدم اور شرطِ مقدم (**إن أردت أن أنصح لکم**) کو مؤخر مانا گیا ہے، اس آیت کے معنی یہ ہے کہ اگر اللہ تم کو گمراہ کرنا چاہے تو میری نصیحت تم کو نفع نہیں دے گی اگر میں تم کو نصیحت کروں۔

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اس صورت میں شرطِ مقدم کو مؤخر اور شرطِ مؤخر کو مقدم کرنے کی کیا ضرورت تھی یہ بھی ہوسکتا تھا کہ دونوں شرطوں کے درمیان حرفِ عطف کو محذوف مان کر دونوں کو ایک ہی شرط کے حکم میں کر دیتے، یا شرطِ ثانی پر فاءِ رابط کو محذوف مان کر شرطِ ثانی کو اس کے بعد مذکور جزاء کے ساتھ شرطِ اول کی جزاء مان کر ایک ہی شرط کے حکم میں کر دیتے؟

جواب یہ ہے کہ دو باتوں کی وجہ سے دونوں شرطوں کو حرف محذوف مان کر ایک شرط کے حکم میں نہیں قرار دیا ہے۔(۱) قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز کو مقدر ماننے کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے عطف کو یا فاءِ رابط کو مقدر مانا جائے۔(۲) یہاں مقصود عاقل بالغ کے کلام کو صحت پر محمول کرنا ہے، اور مقصود حاصل کرنے کے لیے اخف طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، اور چونکہ کلام میں کسی حرف کی زیادتی کے بغیر صرف تقدیم وتاخیر کی نیت کو اختیار کرنا اخف طریقہ ہے لہٰذا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

تیسری صورت (جزاء کو دونوں شرطوں کے درمیان ذکر کرنے کی صورت)

میں دونوں شرطوں کا مرتب طور پر پایا جانا اور شرطِ اول کا وجود بھی ملک میں ہونا ضروری ہے، کیونکہ جزاء کے دونوں شرطوں کے درمیان حرفِ وصل فاء کے ساتھ مذکور ہونے کی وجہ سے پہلی انعقادِ یمین کی شرط ہوئی اور دوسری حنث فی الیمین کی شرط ہوئی، مثلا کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: **إن دخلت الدار فأنت طالق إن کلمت فلانا** تو وقوعِ طلاق کے لیے پہلے دخولِ دار کا پایا جانا پھر کلام کا پایا جانا ضروری ہے، اور دونوں شرطوں کے وجود کے وقت ملک کا ہونا ضروری ہے۔

پہلی شرط کے وقت اس لیے کہ وہ انعقادِ یمین کی شرط ہے، اور دوسری شرط کے وقت اس لیے کہ وہ نزولِ جزاء کی شرط ہے، اور صحتِ تعلیق کے لیے انعقادِ یمین کے وقت اور نزولِ جزاء کے لیے نزولِ جزاء کے وقت ملک کا ہونا ضروری ہے، اور اس صورت کو ایسا مانا جائے گا کہ گویا شوہر نے عورت کے گھر میں داخل ہوتے وقت: **إن کلمت فلانا فأنت طالق** کہا ہو، اور جب اس کلام کو دخولِ دار کے وقت مانا گیا تو چونکہ یہ دخولِ دار کے وقت تعلیق کرنا ہوا اور تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے ملک کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا دخولِ دار کے وقت بھی ملک کا ہونا ضروری ہوا، پس اگر دخولِ دار کے وقت ملک ہوگی تو کلام سے متعلق یمین صحیح ہوجائے گی اور کلام کرنے سے طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور اگر دخولِ دار کے وقت عورت پر ملک نہ ہو مثلا طلاق دینے اور عدت کے ختم ہونے کے بعد گھر میں داخل ہوئی تو یمین صحیح نہیں ہوگی اور کلام کرنے سے طلاق واقع نہیں ہوگی، ہاں اگر عدت میں دخولِ دار پایا گیا تو بھی یمین صحیح ہوجائے گی اور کلام کرنے سے حنث واقع ہوجائے گی، اگر دخولِ دار کے وقت تو ملک موجود ہو لیکن کلام کرتے وقت ملک نہ ہو تو بھی حنث واقع نہیں ہوگی (طلاق واقع نہیں ہوگی) کیونکہ

نزولِ جزاء کے لیے بھی ملک شرط ہے۔[۱]

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر شرط کا تکرار اداۃِ شرط کے تکرار کے ساتھ ہو اور درمیان میں حرفِ عطف مذکور نہ ہو تو ہر حال میں دونوں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، چاہے جزاء کو دونوں شرطوں سے مقدم کیا ہو جیسے أنت طالق إن اکلت إن لبست، یا دونوں شرطوں سے مؤخر کیا ہو جیسے إن أکلت إن لبست فأنت طالق، یا دونوں شرطوں کے درمیان میں ذکر کیا ہو جیسے :إن دخلت الدار فأنت طالق إن کلمت فلانا ۔ البتہ جزاء کو دونوں شرطوں سے مقدم اور مؤخر ذکر کرنے کی صورت میں آخری شرط کا ملک میں پایا جانا ضروری ہے، جس کو ماقبل میں شرطِ مقدم کو مؤخر اور شرطِ مؤخر کو مقدم کرنے سے تعبیر کیا گیا ہے، اور جزاء کو دونوں شرطوں کے درمیان ذکر کرنے کی صورت میں دونوں شرطوں کے وجود کے وقت ملک کا ہونا ضروری ہے۔

اور اگر شرط کا تکرار اداۃِ شرط کے تکرار کے ساتھ ہو اور درمیان میں حرفِ

---

[۱] شرطِ اول کے انعقادِ یمین اور شرطِ ثانی کے شرطِ حنث (وقوعِ طلاق کی شرط) ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں دو شرطیں ذکر کی گئی ہیں، جب پہلی شرط (إن دخلت الدار) ذکر کی گئی تو اس کے لیے جزاء کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ بغیر جزاء کے شرط مفید نہیں ہوتی، اور جزاء ہمیشہ شرط و جزاء والے جملہ میں فاء کے بعد مذکور ہوتی ہے اور اس مثال میں حرفِ فاء کے بعد یمینِ تامہ یعنی شرط و جزاء (فأنت طالق إن کلمت فلانا) مذکور ہے، اور یمینِ تامہ جزاء بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا اس یمینِ تامہ (شرط و جزاء) کو جو مثال میں فأنت طالق إن کلمت فلانا کے الفاظ سے مذکور ہے، شرطِ اول (إن دخلت الدار) کی جزاء قرار دی جائے گی، اور چونکہ انعقادِ یمین کے لیے شرطِ اول کا وجود ضروری ہے اور شرطِ اول اس مثال میں دخولِ دار ہے، لہٰذا جب شرطِ اول پائی جائے گی تو یمین منعقد ہو جائے گی، اور شرطِ ثانی کے ساتھ متعلق ہو جائے گی، پھر جب شرطِ ثانی پائی جائے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

عطف مذکور ہوتو جزاءکو دونوں شرطوں سے مقدم اور دونوں شرطوں کے وسط میں ہونے کی صورت میں دونوں میں سے کسی ایک شرط کے پائے جانے سے طلاق واقع ہوجائے گی مثلاً أنت طالق إذا قدم فلان و إذا قدم فلان، إذا قدم فلان فأنت طالق و إذا قدم فلان، اور جزاء کے دونوں شرطوں سے مؤخر ہونے کی صورت میں وقوعِ طلاق کے لیے دونوں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً: إذا قدم فلان و إذا قدم فلان فأنت طالق۔

خلاصہ: تکرار مع حرفِ عطف میں دوسری صورت میں دوسری شرط کا ملک میں ہونا ضروری ہے، جب کہ بدونِ عطف کی صورتوں میں تینوں میں دوسری شرط کا ملک میں پایا جانا اور تیسری صورت میں تو مزید پہلی شرط کا بھی ملک میں پایا جانا ضروری ہے

خلاصہ یہ ہوا کہ جہاں یہ کلام دو مستقل جداگانہ شرطوں کے معنی میں ہوجاتا ہے، جیسا کہ اولین تین صورتوں میں سے پہلی اور تیسری صورت میں؛ تو اس میں چوں کہ دو شرطیں موجود ہیں، اس لیے شرطِ ثانی کے ملک میں ہونے نہ ہونے کی بحث نہیں، اور جہاں دو شرطیں اور ایک جزاء کا مسئلہ بنتا ہے ایسی تمام صورتوں میں شرطِ ثانی کا ملک میں ہونا ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

مطلب فيما لو تكرر الشرط بعطف أو بدونه

مطلب لو تكررت أداة الشرط بلا عطف فهو على التقديم و التأخير

(علق) العتاق أو الطلاق ولو (الثلاث بشيئين حقيقة بتكرر الشرط أو لا) كإن جاء زيد وبكر فأنت كذا (يقع) المعلق (إن وجد) الشرط (الثاني في الملك وإلا لا) لاشتراط الملك حالة الحنث والمسألة رباعية.

(قوله بتكرر الشرط) وذلك بأن عطف شرطا على آخر وأخر الجزاء، نحو:

إذا قدم فلان وإذا قدم فلان فأنت طالق فإنه لا يقع حتى يقدما لأنه عطف شرطا محضا على شرط لا حكم له ثم ذكر الجزاء، فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع إلا بوجودهما، فإن نوى الوقوع بأحدهما صحت نيته بتقديم الجزاء على أحدهما وفيه تغليظ.

أو بأن كرر أداة الشرط بغير عطف كإن أكلت إن لبست فأنت طالق لا تطلق ما لم تلبس ثم تأكل وتقدم المؤخر، والتقدير إن لبست، فإن أكلت فأنت طالق وكذا كل امرأة أتزوجها إن كلمت فلانا فهي طالق يقدم المؤخر فيصير التقدير، إن كلمت فلانا فكل امرأة أتزوجها طالق. وعلى هذا إذا قال: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتني فأنت طالق لا تطلق حتى تسأله أولا ثم يعدها ثم يعطيها لأنه شرط في العطية الوعد وفي الوعد السؤال، فكأنه قال: إن سألتني إن وعدتك إن أعطيتك كذا في الفتح: وهذا إذا لم يكن الشرط الثاني مترتبا على الأول عادة وكان الجزاء متأخرا عن الشرطين أو متقدما عليهما وإلا كان كل شرط في موضعه، كإن أكلت إن شربت فأنت حر، حتى إذا شرب ثم أكل لم يعتق، وكذا إن دعوتني إن أجبتك أو إن ركبت الدابة إن أتيتني يقر كل شرط في موضعه لأنهما إذا كانا مرتبين عرفا أضمرت كلمة ثم، وكذا إن توسط الجزاء بين الشرطين يقر كل شرط في موضعه لأنه تخلل الجزاء بين الشرطين بحرف الوصل وهو الفاء، فيكون الأول شرطا لانعقاد اليمين، والثاني شرط الحنث كإن دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت فلانا ويشترط قيام الملك عند الشرط الأول لأنه جعل شرط انعقاد اليمين كأنه قال عند الدخول إن كلمت فلانا فأنت طالق واليمين لا تنعقد إلا في الملك أو مضافة إليه، فإن كانت في ملكه عند دخول الدار صحت اليمين المتعلقة بالكلام فإذا كلمت يقع وإلا بإن دخلت بعد الطلاق والعدة لم يصح وإن كلمت وإذا دخلت الدار في العدة وكلمت فيها طلقت.

والحاصل أنه إذا كرر أداة الشرط بلا عطف توقف الوقوع على وجودهما،

لكن إن قدم الجزاء عليهما أو أخره فالملك يشترط عند آخرهما وهو الملفوظ به أولا على التقديم والتأخير، وإن وسطه فلا بد من الملك عندهما وإن كان بالعطف توقف على أحدهما قدم الجزاء أو وسطه، فإن أخره توقف عليهما، وإن لم يكرر أداة الشرط فلا بد من وجود الشيئين قدم الجزاء عليهما أو أخره بحر ملخصا، وتمامه فيه.........(قوله والمسألة رباعية) لأنهما إما أن يوجدا في الملك أو خارجه أو الأول فقط في الملك أو العكس فإن كان الثاني في الملك وقع الطلاق سواء كان الأول في الملك أو لا، وإن كان الثاني خارج الملك لا يقع سواء كان الأول في الملك أو لا. اهـ. ح. ففي قوله إذا جاء زيد وبكر فأنت طالق إذا جاءا معا وهي في ملكه أو طلقها وانقضت عدتها فجاء زيد ثم تزوجها فجاء عمرو طلقت، وإن جاء بعد العدة قبل التزوج أو جاء زيد في العدة وعمرو بعدها قبل التزوج لا تطلق(٥١٠،٥٠٨-٩)

مطلب مسائل الإستثناء والمشيئة

استثناء اور مشیئۃ کے احکام

تعلیق کے باب کے تحت تعلیق کے احکام ذکر کرنے کے بعد اب یہاں سے اس باب کے تحت مشیئۃ (ان شاء اللہ) اور استثناء کے احکام ذکر کیے جا رہے ہیں، صاحبِ ہدایہ نے ہدایہ میں علاحدہ فصل (فصل في الإستثناء) قائم فرما کر استثناء کے احکام ذکر فرمائے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ نے فتح کے حوالہ سے ہدایہ میں استثناء کے احکام تعلیق کے احکام کے بعد اور مشیئۃ (ان شاء اللہ) کے احکام استثناء کے احکام سے قبل اور مشیئۃ کے احکام فصل في الإستثناء میں ذکر کرنے کی وجہ ذکر فرمائی ہے۔

صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ استثناء کے احکام تعلیق کے احکام کے بعد اس لیے ذکر فرمائے ہیں کہ تعلیق اور استثناء کے معنی میں مشارکت پائی جاتی ہے کہ جس

طرح تعلیق کلام کے حکم کو ثابت ہونے سے مانع ہوتی ہے، اسی طرح استثناء بھی کلام کے حکم کو ثابت ہونے سے مانع ہوتا ہے، البتہ تعلیق کل حکم کے ثابت ہونے سے مانع ہوتی ہے، اور استثناء بعض حکم کے ثابت ہونے سے مانع ہوتا ہے اور بعض فی الفور ثابت ہوجاتا ہے، اگر بعض کا استثناء کیا جائے گا۔

صاحبِ فتح القدیر نے اس کے بعد ذکر فرمایا ہے کہ مشیئۃ (اِن شاء اللہ) کے مسئلہ کو استثناء کے احکام سے قبل اور تعلیق کے احکام کے بعد اس لیے ذکر فرمایا ہے کہ تعلیق اور مشیئۃ (اِن شاء اللہ) کے معنی میں مشابہت پائی جاتی ہے کہ جس طرح تعلیق کلام کے کل حکم کو ثابت ہونے سے مانع ہوتی ہے اسی طرح مشیئۃ (اِن شاء اللہ) بھی کل حکم کے ثابت ہونے سے مانع ہوتی ہے، پھر اس کے بعد ذکر فرمایا کہ مشیئۃ میں بھی تعلیق کی طرح اداۃِ تعلیق کا ذکر آیا ہے، البتہ اداۃِ تعلیق مشیئۃ (اِن شاء اللہ) میں اس طرح عمل نہیں کریں گے جس طرح تعلیق میں عمل کرتے تھے۔ (کلام کے حکم کو شرط کے متحقق ہونے تک مانع بننے میں) کیونکہ مشیئۃ (اِن شاء اللہ) کلام کے حکم کو ثابت ہونے سے لا اِلی غایۃ مانع ہوتا ہے، یعنی کبھی حکم ثابت نہیں ہوتا، گو یا مشیئۃ (اِن شاء اللہ) کے ساتھ کلام لغو کلام کی طرح ہوجائے گا، جب کہ تعلیق کلام کے حکم کو صرف وجودِ شرط تک ہی ثابت ہونے سے مانع ہوتی ہے، یعنی جیسے ہی شرط پائی جائے گی کلام کا حکم ثابت ہوجائے گا، جیسا کہ **اکرم بنی تمیم إن دخلوا** میں ہوتا ہے۔ یہ جملہ جب بولا گیا تب ہی سے اکرام کرنے کا امر ثابت نہیں ہوتا، اور نہ مشیئۃ کی طرح ہے کہ پوری زندگی میں کبھی بھی بنو تمیم کے اکرام کرنے کا امر ثابت نہ ہو؛ بلکہ اکرام کا امر ایک غایۃ یعنی وجودِ شرط تک ثابت نہ ہوگا، پھر جب شرط پائی جائے گی (بنو تمیم کا داخل ہونا) تو اکرام کا امر ثابت ہوجائے گا، پھر اس کے بعد ذکر

فرمایا کہ اسی وجہ سے یعنی اس فرق کی وجہ سے کہ مشیئۃ (اِن شاء اللہ) کلام کے حکم کو لا اِلی غایۃ ثابت ہونے سے مانع ہوتی ہے، اور تعلیق وجودِ شرط تک کلام کے حکم کو ثابت ہونے سے مانع ہوتی ہے، مشیئۃ کے احکام تعلیقات کی بحث میں ذکر نہیں فرمائے۔

آگے صاحبِ فتح القدیر نے لفظِ استثناء کی تحقیق ذکر فرمائی ہے کہ قسم کے بعد لفظِ ان شاء اللہ کہنے کو 'استثناء' کہنا اسمِ توقیفی ہے، یعنی نص سے ثابت شدہ ہے، جو باری تعالیٰ کے قول :**إنا بلونهم كما بلونا أصحٰب الجنة إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون**۔ سورۂ قلم کی اٹھارہویں آیت سے اخذ کیا ہے، اور (**ولا يستثنون**) کے معنی یہاں ان شاء اللہ نہ کہنے کے ہے، اور مشیئۃ (اِن شاء اللہ) اور استثناء میں اسی لفظی مشارکت کی وجہ سے صاحب ہدایہ نے مشیئۃ کے احکام **فصل في الإستثناء** میں ذکر فرمائیں ہیں۔

آئندہ مطلب کے اخیر میں علامہ شامیؒ نے یہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ قسم کے بعد ان شاء اللہ کہنے کو 'استثناء' کہنا یہ فقط فقہاء کی اصطلاح نہیں بلکہ لغۃً بھی اس کو استثناء ہی کہتے ہیں، جیسا کہ آیتِ کریمہ میں اس کو استثناء کہنا لغتِ عرب کے اعتبار سے ہی ہے۔

مطلب مسائل الاستثناء والمشيئة

(قوله قال لها إلخ) شروع في مسائل الاستثناء، وعقد لها في الهداية فصلا على حدة. قال في الفتح: وألحق الاستثناء بالتعليق لاشتراكهما في منع الكلام من إثبات موجبه إلا أن الشرط يمنع الكل والاستثناء البعض، وقدم مسألة إن شاء الله لمشابهتها الشرط في منع الكل، وذكر أداة التعليق ولكنه ليس على طريقة لأنه منع لا إلى غاية والشرط منع إلى غاية يحققه كما يفيده: أكرم بني تميم إن دخلوا، ولذا

لم يورده في بحث التعليقات، ولفظ الاستثناء اسم توقيفي قال تعالى :ولا يستثنون،القلم:18،أي لا يقولون إن شاء الله.(٢/٥١٦-٩)

مطلب الإستثناء يثبت حكمه في صيغ الإخبار لا في الأمر والنهي

استثناء کا حکم جملہ خبریہ میں جاری ہوگا،امر و نہی میں نہیں۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے فتح کے حوالہ سے استثناء کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں ذکر فرمائی ہیں:(۱)استثناء کے صحیح ہونے کے لیے خبر کا صیغہ ہونا ضروری ہے،اگرچہ خبر کے صیغہ میں ایجاب کا انشاء پایا جاتا ہو،جیسے اگر کوئی شخص یوں کہے بعت هذا الفرس تو اس میں 'بعت' کا صیغہ تو اخبار کا ہے،لیکن اس میں انشاء بیع کے معنی پائے جاتے ہیں،پس اس کے باوجود استثناء صحیح ہوگا،اور اگر امر یا نہی کا صیغہ استعمال کیا تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، جیسے اگر کوئی شخص یوں کہے: أعتقوا عبدي من بعد موتي إن شاء الله تو اس میں أعتقوا امر کا صیغہ ہے،اس لیے استثناء صحیح نہیں ہوگا،اور اگر کوئی شخص یوں کہے:بع عبدي هذا إن شاء الله تو اس میں 'بع' امر کا صیغہ ہے،اس لیے استثناء صحیح نہیں ہوگا،اور مامور کو بیچنے کا اختیار حاصل ہوگا۔

(۲)صاحبِ فتح القدیر نے حلوانی کے حوالہ سے صحتِ استثناء کی دوسری شرط یہ ذکر فرمائی ہے کہ استثناء تصرفاتِ قولیہ یعنی ہر اس کلام میں صحیح ہوگا جس کا تعلق زبان (بولنے) سے ہو،جیسے طلاق،عتاق،بیع وغیرہ؛لہٰذا جس کا تعلق زبان (بولنے) سے نہ ہو بلکہ قلب سے ہو،اس میں استثناء صحیح نہیں ہوگا، جیسے اگر کوئی شخص یوں کہے:نویت صوم غد إن شاء الله تو اس جملہ میں نیت کا ذکر ہے جس کا تعلق قلب سے ہے،اس لیے استثناء صحیح نہیں ہوگا،اور اسی نیت سے آئندہ کل کا روزہ صحیح ہوجائے گا۔

مطلب الاستثناء يثبت حكمه في صيغ الإخبار لا في الأمر والنهي

وإنما يثبت حكمه في صيغ الإخبار وإن كان إنشاء إيجاب لا في الأمر والنهي؛ فلو قال أعتقوا عبدي من بعد موتي إن شاء الله لا يعمل الاستثناء فلهم عتقه؛ ولو قال بع عبدي هذا إن شاء الله كان للمأمور بيعه. وعن الحلواني: كل ما يختص باللسان يبطله الاستثناء كالطلاق والبيع، بخلاف ما لا يختص به كالصوم لا يرفعه، لو قال نويت صوم غد إن شاء الله تعالى له أداؤه بتلك النية، كذا في الفتح (٦١٥-٩)

مطلب: الإستثناء يطلق على الشرط لغة وإستعمالا

اصطلاحِ 'استثناء' لغۃً اور عرف میں شرط پر بھی بولی جاتی ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں استثناء کی تعریف اور حاشیۂ بیضاوی کے حوالہ سے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ استثناء کا اطلاق شرط پر لغۃً اور استعمالاً درست ہے۔

خفاجیؒ نے بیضاوی کے حاشیہ پر سورۃ کہف کی تفسیر کے تحت یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ استثناء کا اطلاق لغۃً اور استعمالاً دونوں اعتبار سے ایسے کلام پر ہوتا ہے جو شرط کے ساتھ مقید ہو، جیسا کہ سیرافی نے سیبویہ کی کتاب کی شرح میں اس کی صراحت کی ہے۔

راغب نے مفردات ألفاظ القرآن میں استثناء کی دو تعریفیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) استثناء: قبل الاستثناء کلام میں موجود عموم کو ختم کرنے کو کہتے ہے، جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول: قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة (سورۃ انعام ۱۴۵) میں ہے کہ اس آیت میں قبل الاستثناء عموم ذکر فرمایا کہ کسی چیز کا کھانا حرام نہیں ہے، پھر إلا کے ذریعہ استثناء کر دیا کہ اگر مردار ہو، خنزیر کا گوشت ہو، وغیرہ تو اس کا کھانا حرام ہوگا۔

(۲) استثناء: ماقبل الاستثناء کلام کے حکم کو بالکلیہ ختم کرنے کو کہتے ہے، جیسے اگر کوئی شخص یوں کہے: امرأتی طالق إن شاء الله تو اس جملہ میں إن شاء الله کے الفاظ

’امرأتي طالق‘ والے کلام کو بالکلیہ ختم کردے گا، گویا کلام لغو ہو جائے گا۔

حدیث شریف میں ہے :من حلف علی شئ فقال: إن شاء اللہ فقد استثنی (جس شخص نے کسی چیز پر حلف اٹھائی اور فوراً إن شاء اللہ کہہ دیا تو اس نے استثناء کیا)۔

استثناء کو ابطال کہا جائے یا تعلیق اس کے متعلق اختلاف مطلب مهم :

لفظ إن شاء اللہ هل هو إبطال أو تعلیق میں آئے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مطلب الاستثناء يطلق على الشرط لغة واستعمالا

وفي حاشية البيضاوي للخفاجي من سورة الكهف: الاستثناء يطلق على التقييد بالشرط في اللغة والاستعمال كما نص عليه السيرافي في شرح الكتاب. قال الراغب: الاستثناء رفع ما يوجبه عموم سابق كما في قوله تعالى {قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة} [الأنعام: 145] أو رفع ما يوجبه اللفظ، كقوله امرأتي طالق إن شاء الله. اهـ. وفي الحديث »من حلف على شيء فقال إن شاء الله فقد استثنى« اهـ ويأتي الخلاف في أنه إبطال أو تعليق (٩-٥١٦،٥١٧)

مطلب: قال: أنت طالق وسكت ثم قال: ثلاثا تقع واحدة

انت طالق بولنے کے بعد خاموش ہو کر ثلاثا کہنا

تنویر مع الدر میں بزازیہ اور خانیہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے أنت طالق کہنے کے بعد ان شاء اللہ متصلاً کہا تو استثناء صحیح ہو جائے گا، اسی طرح اگر ’أنت طالق إن شاء اللہ‘ کہا لیکن أنت طالق اور إن شاء اللہ کو متصلا نہیں کہا بلکہ فصل کر دیا تو اگر فصل سانس لینے یا کھانسی یا ڈکار یا چھینک یا زبان کے بوجھل ہونے یا منہ پکڑ لینے یا تاکید کے لیے یا تکمیل کے لیے یا حد کے لیے یا طلاق کے لیے یا ندا

کے لیے ہوتو استثناء صحیح ہوجائے گا۔

اور قنیہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ أنت طالق اور إن شاء اللہ کے درمیان فصل لغو الفاظ کے ذریعہ ہوتو استثناء صحیح نہیں ہوگا، جیسے کسی نے: أنت طالق رجعیا إن شاء اللہ کہا تو طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی، اور اگر أنت طالق بائنا إن شاء اللہ کہا تو استثناء صحیح ہوجائے گا، اور اگر أنت طالق رجعیا أو بائنا إن شاء اللہ کہا تو اگر بولتے وقت طلاقِ بائن کی نیت کی ہوتو استثناء صحیح نہیں ہوگا، اور طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی، اور اگر بولتے وقت طلاقِ رجعی کی نیت کی ہوتو استثناء صحیح ہوجائے گا، نہر میں اسی بات کو قوی کہا ہے۔

درمختار میں یہ سب تفصیل کلام کے فاصل ولغو ہونے نہ ہونے کے متعلق مذکور ہے، البتہ اس مطلب میں علامہ شامیؒ فصل اور استثناء سے متعلق فقط سکوتِ کثیر کی قید اور اس پر متفرع ایک جزئیہ کو نقل کرنا چاہتے ہیں۔

اگر کسی شخص نے أنت طالق کہا پھر خاموش ہوگیا پھر ثلاثا کہا تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور ثلاثا فصل کرنے کی وجہ سے لغو ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ نے أنت طالق إن شاء اللہ میں إن شاء اللہ کے أنت طالق سے متصل ہونے کی شرط لگائی ہے، کیونکہ اگر أنت طالق اور إن شاء اللہ کے درمیان فصل پایا گیا تو اگر وہ فصل بغیر سانس لیے سانس لینے کے بقدر خاموش رہنے کی وجہ سے ہوا ہو، یا لغو کلام کے ذریعہ سے ہوا ہو، اور بحر میں سکوتِ کثیر کی قید کا ذکر بھی ہے، تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، بلکہ إن شاء اللہ لغو ہوجائے گا، اور طلاقِ تنجیزی واقع ہوجائے گی، چنانچہ خانیہ میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے أنت طالق کہا پھر خاموش ہوگیا پھر ثلاثا کہا تو اگر خاموش رہنا سانس ختم ہوجانے کی وجہ سے

ہوتو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر خاموش رہنا بغیر ضرورت کے ہوتو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اور ثلاثاً کا لفظ فصل کی وجہ سے لغو ہو جائے گا۔

بزازیہ کی کتاب الایمان میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص کو والی (حاکم) نے پکڑلیا اور یوں کہا کہ جس طرح میں کہوں تو بھی کہہ، پھر والی نے کہا: **بالله** تو محبوس شخص نے بھی **بالله** کہا، پھر والی نے کہا **لتأتين يوم الجمعة** تو اس شخص نے بھی **لأتينّ يوم الجمعة** کہا، پھر والی (حاکم) نے اس کو چھوڑ دیا، اور وہ جمعہ کے دن نہیں آیا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ حکایت اور سکوت کی وجہ سے یہ کلام اللہ کے نام اور اس کی حلف کے درمیان فاصل بن گیا، اور یہ فصل بلاضرورت ہے، اس لیے حلف صحیح نہیں ہوئی۔

اسی طرح اگر شرطِ طلاق اور الفاظِ طلاق شوہر سے حکایت کے طور پر فصل کے ساتھ بلوائے جائیں تو اس سے حلف بالطلاق (تعلیق) منعقد نہ ہوگی۔

بزازیہ میں اس کی مثال اس طرح ذکر کی ہے کہ عورت نے شوہر سے کہا کہہ **اترک اللعب بالشطرنج** شوہر نے جواب میں کہا **نعم**، اس پر عورت نے کہا کہ **أنا منک طالق إن لعبت به** تو شوہر نے کہا **إن كنت ألعب به** اس پر عورت نے پوچھا کہ اگر تم کھیلو گے تو کیا؟ اس پر شوہر نے کہا کہ ''ہماں کہ تو می گوئی'' یعنی وہی ہوگا جو تو کہہ رہی ہے، پھر اس کے بعد شوہر شطرنج کھیلے گا تو اس تعلیق سے طلاق نہ ہوگی، کیونکہ شرطِ طلاق اور الفاظ طلاق کے درمیان دوسرا لغو کلام فاصل ہے۔(بزازیہ علی ھامش الہندیہ: ۴-۲۶۸)

مطلب قال أنت طالق وسكت ثم قال ثلاثا تقع واحدة

وفي الخانية قال لزوجته أنت طالق وسكت ثم قال ثلاثا، إن كان سكوته لانقطاع النفس تطلق ثلاثا وإلا تقع واحدة. وفي أيمان البزازية: أخذه الوالي وقال

بالله فقال مثله، ثم قال لتأتين يوم الجمعة فقال الرجل مثله فلم يأت لم يحنث لأنه بالحكاية والسكوت صار فاصلا بين اسم الله تعالى وحلفه، وكذا فيما لو كان الحلف بالطلاق. اهـ. (قوله إلا لتنفس) أي وإن كان له منه بد، بخلاف ما لو سكت قدر النفس ثم استثنى لا يصح الاستثناء للفصل، كذا في الفتح. فعلم أن السكوت قدر النفس بلا تنفس كثير وأن السكوت للتنفس ولو بلا ضرورة عفو (۵۱۸،۵۱۷-۹)

مطلب: فيما لو حلف وأنشأله آخر

ایک کی قسم پر دوسرے کے ان شاء اللہ کہنے کا حکم:

درمختار میں مذکور ہے کہ شیخ رملی شافعیؒ نے اس صورت میں طلاق کے عدمِ وقوع کا فتوی دیا ہے، جس میں ایک شخص کسی چیز پر طلاق کی قسم اٹھائے (تعلیق کرے) اور دوسرا شخص قسم اٹھانے والے کی قسم پر إن شاء الله کہے، پھر إن شاء الله کہنے والا حالف کو اس بات کی خبر دے کہ میں نے آپ کی قسم پر إن شاء اللہ کہا ہے، اور میرے إن شاء الله کہنے سے آپ کی قسم کا استثناء صحیح ہو جائے گا، (قسم اٹھانا لغو ہو جائے گا) چنانچہ حالف إن شاء الله کہنے والے کے استثناء کے صحیح ہونے کی بات کو صحیح سمجھتے ہوئے محلوف علیہ کام کر گذرا تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں شیخ رملی شافعیؒ کے فتوی کی وضاحت فرمائی ہے: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ رملی شافعیؒ کا فتوی جس مسئلہ پر مبنی ہے وہ ایک اصل پر مبنی ہے، اصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم اٹھانے کے بعد ایسے شخص سے فتوی طلب کرے جس پر اس کو اعتماد ہو اور فتوی دینے والا شخص محلوف علیہ کے متعلق عدمِ حنث کا فتوی دے تو حالف حانث نہیں ہوگا، اگرچہ معاملہ برعکس ہو۔ اس اصل پر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر حالف نے ایسے مفتی سے فتوی طلب کیا جس پر اس کو اعتماد ہو، اور وہ مفتی

قسم میں حانث نہ ہونے کا فتوی دے، تو اگر حالف مفتی کے فتوی کو صحیح گمان کرتے ہوئے محلوف علیہ کام کر گذرے تو حانث نہیں ہوگا، اگر چہ فتوی دینے والا فتوی کا اہل نہ ہو، اس لیے کہ مدار حالف (سائل) کے دل میں مخبر کے صدق کے متعلق غلبہ ظن ہونے یا نہ ہونے پر ہے، مخبر (مسؤل عنہ/مفتی) کی اہلیت یا عدمِ اہلیت پر مدار نہیں۔ پس سائل کا غالب گمان فتوی کے صادق ہونے کا ہے تو اس کا عمل درست ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی مسئلہ سے یہ مسئلہ لیا گیا ہے کہ اگر ایک شخص قسم اٹھائے (تعلیق کرے) امر أته طالق إن فعل كذا اور دوسرا شخص حالف کے لیے اس کے قسم اٹھانے کے بعد إلا أن يشاء الله کہے پھر حالف کو اس بات سے مطلع کرے کہ اس نے آپ کے لیے قسم کے بعد إلا أن يشاء الله کہا ہے، اور اس سے آپ کی قسم کا استثناء صحیح ہو گیا ہے (قسم لغو ہو گئی ہے)؛ اور حالف اس شخص کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے محلوف علیہ کو انجام دے دے تو حانث نہیں ہوگا۔

مذکورہ وضاحت سے درمختار کی عبارت میں جو ابہام تھا وہ ختم ہو گیا، درمختار میں ظانا صحته کی عبارت اس سے قبل مذکور 'له' کی ضمیر سے حال ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر کے إن شاء الله کہنے کو حالف صحیح گمان کرتا ہو۔ اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ کلام مجمل ہے اور واضح نہیں، کیونکہ غیر کے إن شاء الله کہنے کو حالف مطلقاً صحیح سمجھ لے یہ کافی نہیں، بلکہ صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ غیر اس کو خبر دے کہ إن شاء الله کہنا صحیح و مفید ہے اور اس خبر کے متعلق حالف کو غالب گمان ہو کہ یہ صحیح خبر (فتوی) دے رہا ہے تو اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

وأفتى الشيخ الرملي الشافعي فيمن حلف على شيء بالطلاق فأنشأ له الغير ظانا صحته بعدم الوقوع. اهـ. قلت: ولم أره لأحد من علمائنا، والله أعلم.

مطلب فیما لو حلف و أنشأ له آخر

(قوله و أفتى الشيخ الرملي الشافعي إلخ) اعلم أن هذه المسألة مبنية عند الشافعية على أن من أخذ بقول غيره معتمدا عليه لا يحنث، وفرعوا عليه ما لو فعل المحلوف عليه معتمدا على إفتاء مفت بعدم حنثه به وغلب على ظنه صدقه لم يحنث وإن لم يكن أهلا للإفتاء إذ المدار على غلبة الظن وعدمها لا على الأهلية. قالوا: ومنه قول غير الحالف له بعد حلفه إلا أن يشاء الله ثم يخبره بأن مشيئة غيره تنفعه فيفعل المحلوف عليه اعتمادا على خبر المخبر اهـ وبهذا تعلم ما في عبارة الشارح من الخفاء، لأن قوله ظانا صحته حال من الضمير في له وهو مشروط بالإخبار كما علمته، وقوله بعدم الوقوع متعلق بقوله وأفتى (٥٢٥، ٥٢٤-٩)

مطلب فيما لو ادعى الإستثناء وأنكرته الزوجة

شوہر استثناء کا دعوی کرے اور عورت انکار کرے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں استثناء کے بارے میں اختلافِ زوجین کے احکام ذکر فرمائیں ہیں۔

شوہر استثناء کا دعوی کرے اور عورت اس کا انکار کرے، اس کے متعلق تنویر مع الدر میں تین قول مذکور ہیں: (۱) ظاہر الروایۃ میں ہے کہ عورت سے بینہ طلب کیے جائیں گے، اگر وہ بینہ پیش نہ کرے تو شوہر کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی۔ (۲) شوہر کی بات بغیر بینہ کے قبول نہیں کی جائے گی، یہی قول قابلِ اعتماد ہے، اور اس زمانہ میں فساد کے غلبہ کی وجہ سے احتیاطاً اسی قول پر فتوی ہے۔ (۳) اگر شوہر معروف بالصلاح ہو تو اس کا حکم پہلے قول کی طرح ہے۔

پہلے قول کی تفصیل

علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ یہ پوری بحث زوجین کے اختلاف کی صورت سے متعلق ہے۔ (زوج کے استثناء کا دعوی کرنے کے

بعد عورت اس دعوی کا انکار کرے)؛ البتہ اگر اختلاف نہ پایا جائے، یعنی زوج کے استثناء کا دعوی کرنے کے بعد عورت اس دعوی کا انکار نہ کرے تو کوئی نزاع ہی نہیں، اس لیے شوہر کی بات بدون یمین کے بھی معتبر ہوگی، جیسا کہ کتاب کے سابقہ فقرہ میں بھی مذکور ہے۔

اسکے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ **ملتقط** کے حوالہ سے تاتارخانیہ میں مذکور ہے کہ اگر عورت شوہر سے طلاق کا ذکر سنے اور استثناء نہ سنے تو اس کے لیے شوہر کو وطی پر قدرت دینا جائز نہیں ہوگا، یعنی عورت کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اس معاملہ میں شوہر کی بات کا انکار کرے۔

فتح کی اور تاتارخانیہ کی عبارت کا خلاصہ یہ نکلا کہ فتح القدیر کی عبارت کے مطابق اگر عورت شوہر سے استثناء نہ سنے تو اختلاف کرنے نہ کرنے دونوں کا اختیار ہوگا، اور تاتارخانیہ کی عبارت کے مطابق اگر عورت شوہر سے استثناء نہ سنے تو اختلاف کرنا لازم ہوگا، اور وطی پر قدرت دینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے فقط طلاق کے الفاظ ہی سنے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے عورت کی طرف سے پیش کیے جانے والے گواہوں کی شہادت کی دو صورتیں اور ان کا حکم بیان فرمایا ہے۔

بحر میں مذکور ہے کہ اگر گواہ اس بات کی گواہی دے کہ شوہر نے بغیر استثناء کیے طلاق دی ہے، یا بغیر استثناء کیے خلع کیا ہے، یا اس بات کی گواہی دے کہ شوہر نے طلاق دینے اور خلع کرنے کے بعد استثناء نہیں کیا ہے، تو گواہوں کی بات مانی جائے گی۔ اور گواہوں کا شوہر کے خلاف گواہی دینا ان امور میں سے ہے جن میں نفی پر بینہ قبول کیے جاتے ہیں؛ کیونکہ اس میں امرِ وجودی کا معنی پایا جاتا ہے، یعنی اصل قاعدہ یہ

ہے کہ اگر کسی چیز کی نفی کرنے کے لیے بینہ پیش کیے جائے تو بینہ قبول نہیں کیے جائیں گے؛ کیونکہ بینہ اثبات کے لیے ہوتے ہیں، نفی کے لیے نہیں، البتہ چند امور ایسے ہیں جن میں نفی کے لیے بھی بینہ قبول کیے جاتے ہیں، ان امور میں سے ایک امر یہ ہے کہ اگر نفی پر بینہ امرِ وجودی کے ثبوت کے لیے پیش کیے جائیں تو بینہ قبول کیے جائیں گے، اور یہاں بظاہر نفی (شوہر نے استثناء نہیں کیا ہے) پر بینہ پیش کیے ہیں؛ لیکن یہ بینہ امرِ وجودی کے اثبات کو متضمن ہے، یعنی گواہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ طلاق وخلع کا کلام کرنے کے بعد اس نے ہونٹ بند کر لیے تھے، اور وہ خاموش ہو گیا تھا (ایسا نہ تھا کہ اس نے کچھ تلفظ کیا ہو اور گواہ سن نہ سکے ہو، جیسا کہ دوسری صورت میں آ رہا ہے)۔

اور اگر گواہ یوں کہے کہ شوہر نے طلاق دی ہے، اور ہم نے اس سے خلع کے کلمہ کے سوا کچھ نہیں سنا (استثناء نہیں سنا) اور شوہر استثناء کا دعوی کرے تو عورت پر بینہ پیش کرنے ہوں گے، اگر وہ بینہ پیش نہ کرے تو شوہر کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شوہر نے استثناء کیا ہو اور گواہوں نے نہ سنا ہو، اور دوسری بات یہ کہ استثناء کے صحیح ہونے کے لیے صرف استثناء کرنے والے کے لئے استثناء کا سننا شرط ہے، لوگوں کا سننا صحتِ استثناء کی شرط نہیں، جیسا کہ جامع صغیر میں مذکور ہے، لہٰذا اس صورت میں گواہوں کا استثناء نہ سننا شوہر کے استثناء کرنے کے منافی نہ ہوگا۔

اور صاحب نہر نے فوائد شمس العلوم سے نقل کیا ہے کہ **لا یقبل قوله وفی الفصول وهو الصحیح.**[1]

اس صورت کے متعلق علامہ شامیؒ جامع الفصولین کے حوالہ سے ذکر فرماتے

[1] یہ وہی دوسرا قول ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، اور اس اعتبار سے صاحبِ نہر کا یہ اقتباس شامی میں دوسرے قول کی تفصیل کے ضمن میں مذکور ہونا چاہئے تھا۔

ہیں کہ اگر گواہ یوں کہے کہ ہم نے شوہر سے استثناء نہیں سنا، صرف طلاق ہی سنی، اور شوہر استثناء کا دعوی کرے تو اس کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی اور طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اگر شوہر سے صحتِ خلع کی دلیل پائی گئی ہو، مثلا بدلِ خلع پر قبضہ کیا ہو وغیرہ تو اب شوہر کی بات مع الیمین بھی قبول نہ ہوگی، اور قضاء شوہر کا دعوائے استثناء جھوٹا قرار دیا جائے گا، اور تاتارخانیہ میں مذکور ہے کہ بدلِ خلع کے قبضہ سے بدلِ خلع کا ذکر مراد ہے، حقیقةً قبضہ بھی ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر شوہر سے طلاق یا خلع کے وقت بدل کے ذکر کا ثبوت ہو جائے تو شوہر کے دعوی کی قضاء بھی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

دوسرے قول کی تفصیل

دوسرا قول 'در' میں یہ مذکور ہے کہ اس زمانہ میں فساد کے غلبہ کی وجہ سے احتیاطاً فتوی اس پر دیا جائے گا کہ شوہر کی بات استثناء کے دعوی میں بغیر بینہ کے قبول نہ کی جائے، مگر علامہ خیر رملی اس دوسرے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فتاوی خیریہ میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو قولوں کے درمیان ترجیح کے سلسلہ میں اختلاف واقع ہوا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو قولوں کے درمیان ترجیح کے سلسلہ میں اختلاف واقع ہو جائے تو ظاہر الروایۃ کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے؛ کیونکہ ظاہر الروایۃ کے علاوہ اقوال ہمارے اصحاب کا مذہب نہیں ہے، اور دوسری بات یہ کہ اس زمانہ میں جس طرح مردوں میں فساد کا غلبہ ہے، جس کا تقاضہ ہے کہ مرد سے بینہ طلب کیا جائے، اسی طرح عورتوں میں بھی فساد کا غلبہ ہے، کہ کبھی عورت اپنے شوہر کو ناپسند کرتی ہے تو اس سے چھٹکارہ حاصل کرنے کے لیے اس پر تہمت لگا دیتی ہے، جسکا تقاضا یہ ہے کہ عورت سے بینہ طلب کیا جائے، لہٰذا فتوی ظاہر الروایۃ پر ہی دینا چاہئے جو مذہب ہے، اور باطن (حقیقتِ حال) کا معاملہ اللہ کے حوالہ کر دیا جائے، فتأمل و أنصف من نفسک۔

علامہ شامیؒ کی رائے

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خیر رملی کا فریقین میں فساد پھیلنے کی بات کہنا صحیح ہے، لیکن اس زمانہ میں فساد عام ہوجانے کی وجہ سے ظاہر الروایۃ پر عمل کرنے میں دوخرابیاں اور پیدا ہوجاتی ہیں، جس کی وجہ سے ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر ظاہری حالت کو دیکھتے ہوئے بغیر بینہ کے شوہر کی بات معتبر نہ ہونے پر فتوی دینا چاہئے۔ایک خرابی یہ ہے کہ اس زمانہ میں اکثر عوام کو اس بات کا علم ہی نہیں ہے کہ استثناء مبطلِ یمین ہے، لیکن بعض خوفِ خدا نہ رکھنے والے لوگ عوام کو حیلہ کے طور پر استثناء کا بہانہ سکھاتے ہیں، اس وجہ سے فساد اور زیادہ بڑھ گیا ہے، دوسری خرابی یہ ہے کہ شوہر کا دعوی خلافِ ظاہر ہے، کیونکہ شوہر اس بات کا اعتراف کرنے کے بعد کہ میں نے أنت طالق کہا ہے، استثناء کا دعوی کر کے موجب (أنت طالق) کے ابطال کا دعوی کرتا ہے، یعنی أنت طالق کے ذریعہ جو طلاق واقع ہوئی ہے استثناء کا دعوی کر کے اس 'أنت طالق' کو ہی باطل کرنا چاہتا ہے، تاکہ طلاق واقع نہ ہو، لہٰذا شوہر کی بات بینہ کے ساتھ ہی قبول کی جانی چاہئے، جیسا کہ آگے فتح کے حوالہ سے نجم الدین نسفی کا کلام آرہا ہے۔

درمیان میں علامہ شامیؒ 'بخلاف مامر' کہہ کر ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں، اشکال یہ ہوتا ہے کہ ماقبل میں وجودِ شرط کے بارے میں اختلافِ زوجین کی بات گذری، وہاں یوں حکم تھا کہ شوہر کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی، اور یہاں یوں کہہ رہے ہیں کہ شوہر کی بات قسم کے ساتھ معتبر نہ ہوگی، بلکہ بینہ پیش کرنے ہوں گے، حالانکہ یہاں بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو ماقبل میں وجودِ شرط کا بیان کیا ہے۔جواب یہ ہے کہ ماقبل (وجودِ شرط کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو اس صورت) میں ظاہر شوہر کے حق میں گواہی دیتا ہے، یعنی جب شوہر إن دخلت الدار فأنت طالق کہتا ہے تو

طلاق کا موجب (أنت طالق) بغیر دخولِ دار کے منعقد نہیں ہوتا (جب دخولِ دار پایا جائے گا تب طلاق منعقد ہوگی) اور شوہر طلاق کے موجب (أنت طالق) کا ہی منکر ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ شوہر طلاق کے موجب (أنت طالق) کے انعقاد کا ہی منکر ہے، یعنی شوہر نے أنت طالق کو دخولِ دار پر معلق کیا تھا، اور شوہر دخولِ دار کا ہی منکر ہے، اور جب دخولِ دار کا منکر ہے تو اس پر معلق أنت طالق کے انعقاد کا بھی منکر ہوا، اور ظاہری حال بھی اسی پر دال ہے کہ دخولِ دار کے بغیر طلاق کے موجب کا انعقاد نہیں ہوتا، اسی وجہ سے (ظاہری حال اور شوہر کی بات ایک ہی چیز پر دال ہونے کی وجہ سے) ماقبل میں شوہر کی بات یمین کے ساتھ مانی جاتی ہے، جبکہ جاری مسئلہ میں طلاق کا موجب کلام (أنت طالق) منعقد ہو چکا ہے، اس لیے ظاہری حال طلاق کا تقاضا کرتا ہے، اور شوہر طلاق کے موجب کے منعقد ہونے کے بعد استثناء کا دعوی کر کے ظاہری حال کے خلاف (عدمِ وقوعِ طلاق کا) حکم ثابت ہونے کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے بغیر بینہ کے اس مسئلہ میں شوہر کی بات مانی جائے گی۔

آگے علامہ شامیؒ نے اپنی رائے کی تائید کے لیے فتح کی ایک عبارت ذکر فرمائی ہے کہ فتح میں مذکور ہے کہ نجم الدین نسفی نے شیخ الاسلام ابوالحسن کی یہ بات نقل فرمائی ہے کہ ہمارے مشائخ طلاق کے مسئلہ میں جب شوہر استثناء کا دعوی کرے تو بغیر بینہ کے شوہر کی بات نہ ماننے کی بات کہتے تھے، کیونکہ لوگوں کے حالات خراب ہوجانے کی وجہ سے ظاہر الروایت کا قول ظاہری حال کے خلاف ہوگیا ہے۔

تیسرے قول کی تفصیل

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں شیخ الاسلام ابو الحسن کے قول کو نقل کرنے کے بعد اپنی رائے ذکر فرمائی ہے کہ:

میری سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ اگر کوئی شخص استثناء کا دعوی کرے تو اگر وہ معروف بالصلاح ہو، اور گواہ اس کے خلاف (عدمِ استثناء کی) گواہی نہ دے تو مناسب یہ ہے کہ شوہر کی تصدیق کرتے ہوئے عدمِ وقوعِ طلاق کے قول کولیا جائے، اور اگر شوہر معروف بالفسق ہو یا مجہول الحال ہو تو اس زمانہ میں فساد کے غلبہ کی وجہ سے اس کے قول کو نہ مانا جائے۔

علامہ شامیؒ تیسرے قول کے متعلق ذکر فرماتے ہیں کہ اس قول کو تیسرا قول نہ کہا جائے بلکہ دوسرے قول کا تکملہ کہا جائے، کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ ظاہر الرایت کے قول پر عمل کیا جائے، لیکن مشائخ نے اس زمانہ میں فساد کے غلبہ کی وجہ سے شوہر کے متہم ہونے کے اندیشہ سے دوسرے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے، لہٰذا جب معروف بالصلاح ہو تو چونکہ متہم ہونے کا اندیشہ نہیں رہتا اس لیے اس کی بات قسم کے ساتھ مانی جاتی ہے۔

(ويقبل قوله إن ادعاه) وأنكرته (في ظاهر المروي) عن صاحب المذهب (وقيل لا) يقبل إلا ببينة (وعليه الاعتماد) والفتوى احتياطا لغلبة الفساد خانية، وقيل إن عرف بالصلاح فالقول له.

مطلب فيمن لو ادعى الاستثناء وأنكرته الزوجة.

(قوله ويقبل قوله إلخ) قال الخير الرملي في حواشي المنح: لم يذكر أهو بيمينه وكذلك صاحب البحر والنهر والكمال، ولم أره لأحد، وينبغي على ما هو المعتمد أن يكون بيمينه إذا أنكرته الزوجة، وأما إذا لم تنكره فلا يمين عليه اللهم إلا إذا اتهمه القاضي. اهـ. (قوله إن ادعاه وأنكرته) أي ادعى الاستثناء، ومثله الشرط كما في الفتح وغيره. وقيد بإنكارها لأنه محل الخلاف إذ لو لم يكن له منازع فلا إشكال في أن القول قوله كما صرح به في الفتح.

قلت: لكن في التتارخانية عن الملتقط إذا سمعت المرأة الطلاق ولم تسمع

الاستثناء لا يسعها أن تمكنه من الوطء اهـ أي فيلزمها منازعته إذا لم تسمع.

قال في البحر: ولو شهدوا بأنه طلق أو خالع بلا استثناء أو شهدوا بأنه لم يستثن تقبل، وهذا مما تقبل فيه البينة على النفي لأنه في المعنى أمر وجودي لأنه عبارة عن ضم الشفتين عقيب التكلم بالموجب، وإن قالوا طلق ولم نسمع منه غير كلمة الخلع والزوج يدعي الاستثناء فالقول له لجواز أنه قاله ولم يسمعوه والشرط سماعه لا سماعهم على ما عرف في الجامع الصغير. اهـ.

قال في النهر عقبه: وفي فوائد شمس الإسلام لا يقبل قوله، وفي الفصول وهو الصحيح. اهـ.

قلت: وكذا لا يقبل قوله إذا ظهر منه دليل صحة الخلع كقبض البدل أو نحوه كما في جامع الفصولين. قال في التتارخانية: والمراد ذكر البدل لا حقيقة الأخذ، فعلى هذا إذا ذكر البدل وقت الطلاق والخلع لا يصدق قضاء في دعوى الاستثناء. اهـ. (قوله وقيل لا يقبل إلخ) قال الخير الرملي أقول: حيثما وقع خلاف وترجيح لكل من القولين فالواجب الرجوع إلى ظاهر الرواية لأن ما عداها ليس مذهبا لأصحابنا. وأيضا كما غلب الفساد في الرجال غلب في النساء، فقد تكون كارهة له فتطلب الخلاص منه فتفتري عليه فيفتي المفتي بظاهر الرواية الذي هو المذهب ويفوض باطن الأمر إلى الله تعالى، فتأمل وأنصف من نفسك اهـ.

قلت: الفساد وإن كان في الفريقين لكن أكثر العوام لا يعرفون أن الاستثناء مبطل لليمين، وإنما يعلمه ذلك حيلة بعض من لا يخاف الله تعالى وأيضا فإن دعوى الزوج خلاف الظاهر فإنه بدعوى الاستثناء يدعي إبطال الموجب بعد الاعتراف به، بخلاف ما مر من أن القول قوله في وجود الشرط كدخولها الدار مثلا، فإنه بعد قوله إن دخلت الدار فأنت طالق لم ينعقد الموجب للطلاق إلا بعد وجود الدخول وهو ينكره والظاهر يشهد له أما هنا فالظاهر خلاف قوله وإذا عم الفساد ينبغي الرجوع إلى الظاهر. قال في الفتح: نقل نجم الدين النسفي عن شيخ الإسلام أبي

الحسن أن مشايخنا أجابوه في دعوى الاستثناء في الطلاق في أن لا يصدق الزوج إلا ببينة لأنه خلاف الظاهر وقد فسد حال الناس. اهـ. (قوله وقيل إن عرف بالصلاح إلخ) قائله صاحب الفتح حيث قال عقب ما نقلناه عنه آنفا، والذي عندي أن ينظر، فإن كان الزوج معروفا بالصلاح والشهود لا يشهدون على النفي ينبغي أن يؤخذ بما في المحيط من عدم الوقوع تصديقا له، وإن عرف بالفسق أو جهل حاله فلا لغلبة الفساد في هذا الزمان اهـ.

قلت: ولا يخفى أن هذا تحقيق للقول الثاني المفتى به لأن المشايخ عللوه بفساد الزمان: أي فيكون الزوج متهما، وإذا كان صالحا تنتفي التهمة فيقبل قوله فلا يكون هذا قولا ثالثا فتدبر (٥٢٩، ٥٢٦-٩)

مطلب مهم: لفظ إن شاء الله هل هو ابطال أو تعليق؟

اِن شاء اللہ سے استثناء کی حیثیت کیا ہے، ابطال یا تعلیق؟

درمع التنویر میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے: إن شاء الله أنت طالق تو طرفین کے نزدیک طلاقِ تنجیزی واقع ہوگی کیونکہ طرفین اس جملہ کو تطلیق مانتے ہیں، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس جملہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیونکہ امام ابو یوسف اس جملہ میں مبطل (إن شاء الله) کے ایجاب (أنت طالق) سے متصل ہونے کی وجہ سے اس جملہ کو تعلیق مانتے ہیں۔ جیسے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے أنت طالق إن شاء اللہ تو اس کو تعلیق مانتے ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اختلاف اس کے برعکس ہے۔ اور آگے علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ بہر صورت مفتی بہ قول یہ ہے کہ اگر مشیئۃ مقدم ہو اور 'فاء' مذکور نہ ہو تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر فاء مذکور ہو بالاتفاق واقع نہیں ہوگی۔

یہ متن میں مذکور مسئلہ کا خلاصہ ہے۔

طرفین اور امام ابو یوسف کے درمیان یہ اختلاف تعلیق بالمشیئۃ کی حیثیت

سے متعلق اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔

طرفین کے نزدیک کلام میں استثناء یعنی تعلیق بالمشیئۃ ابطال کے حکم میں ہے ،یعنی ایجاب سابق کے حکم کو ختم کر دیتا ہے- اور امام ابو یوسف کے نزدیک تعلیق کے حکم میں ہے، لہٰذا اس میں تعلیق کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے- طرفین اس لیے ابطال مانتے ہیں کہ مشیئۃ خداوندی معلوم کرنے کا کوئی طریقہ موجود نہیں- پس ان شاء اللہ کا مقصد مشیئۃ دریافت کرنا نہیں بلکہ حکم سابق کا ابطال ہی ہے۔

طرفین اور امام ابو یوسف کے اختلاف کے باوجود **أنت طالق إن شاء اللہ** جیسی مثالوں میں حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا- چاہے تعلیق ہو یا ابطال- دونوں فریق کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی یا تو ابطال کی وجہ سے یا مشیئۃ خداوندی تک رسائی نہ ہونے کی وجہ سے۔

البتہ کچھ دوسری مثالوں میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا۔

وہ مثالیں حسب ذیل ہیں:

(۱) اگر کوئی شخص یوں کہے: **و اللہ لا أحلف بالطلاق** (قسم بخدا میں طلاق کی قسم نہیں اٹھاؤں گا) پھر **أنت طالق إن شاء اللہ** کہے تو تعلیق ماننے کی صورت میں حنث واقع ہوجائے گی؛ کیونکہ یہ جملہ حلف اور یمین ہے، اور ابطال ماننے کی صورت میں حنث واقع نہیں ہوگی؛ کیونکہ **أنت طالق** کے ساتھ **إن شاء اللہ** کہنا ،تعلیق کرنا نہیں ہے بلکہ **أنت طالق** سے ثابت ہونے والے حکم کا ابطال ہے۔

(۲) شرط کو مقدم اور جزاء کو مؤخر بغیر فاء کے ذکر کر کے کوئی آدمی مثلاً یوں کہے :**إن شاء اللہ أنت طالق** تو تعلیق ماننے کی صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی؛ کیونکہ صحتِ تعلیق کے لئے اس صورت میں جزاء پر فاء کا ذکر کرنا ضروری تھا، لیکن جب فاء

کوذکر نہیں کیا تو تعلیق صحیح نہیں ہوئی، اور دونوں جملے جداگانہ ہوگئے، نتیجتاً أنتِ طالق سے تنجیز واقع ہوجائے گی، اور ابطال ماننے کی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ ابطال ماننے کی صورت میں صحتِ تعلیق کے شرائط کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف ان شاء اللہ کہنا ہی ایجاب کو باطل کرنے کے لئے کافی ہے چاہے تعلیق کی شرائط پائے جائیں یا نہ پائی جائیں۔

إن شاء الله أنت طالق میں مذکور تفصیل کے مطابق تعلیق اور ابطال کے حکم کی تخریج اور تطبیق دونوں فریق کے مذہب کے مطابق تبیین الحقائق، فتح القدیر اور مواھب الرحمن وغیرہ کتب میں مذکور ہے۔

اس جملہ کی تخریج اور تطبیق میں فقہاء کے تین گروہ کی تخریج علامہ شامیؒ نے یہاں نقل فرمائی ہے۔

(۱) پہلا گروہ: صاحبِ تبیین علامہ زیلعی، صاحبِ فتح القدیر اور صاحب مواہب الرحمن وغیرہ ہیں، جن کا بیان کردہ حکم اوپر مذکور ہوا۔

(۲) مجمع، مجمع کی شرح اور درر البحار کی شرح میں اس مثال میں تعلیق ہونے کی نسبت امام ابو یوسف اور تطلیق ہونے کی نسبت طرفین کی طرف کی گئی ہے؛ کیونکہ تعلیق بالمقابل تطلیق ہے، اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی اور طرفین کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی، یعنی تعلیق صحیح ہے اس لیے طلاق واقع نہ ہوگی اور ابطال صحیح نہ ہوا اس لیے طلاق واقع ہوجائے گی۔

نوٹ: علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحبِ بحر نے مجمع کی طرح عنوانِ اختلاف برعکس ذکر کرتے ہوئے حکم کو زیلعی اور فتح میں مذکور حکم کی طرح قرار دیا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ درست نہیں۔

مجمع کی عبارت اس طرح ہے: **وإن شاء الله أنت طالق : يجعله تعليقا وهما تطليقا۔**

درر کی شرح غرر الاذکار میں عبارت اس طرح ہے: **أن أبا يوسف يجعله تعليقا، لأنه لما انتفى رابط الجملتين -وهو الفاء- بقي قوله: أنت طالق منجزا۔**

(۳) تاتارخانیہ میں مذکور ہے کہ: **إن شاء الله أنت طالق** میں امام ابو یوسف کے نزدیک تعلیق درست یعنی استثناء صحیح اور طلاق واقع نہ ہوگی اور امام محمد کے نزدیک استثناء منقطع ہے، اور طلاق واقع ہوگی یعنی ابطال صحیح نہیں ہوا۔ تاتارخانیہ کی عبارت میں امام ابوحنیفہ کا قول امام ابو یوسف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ باقی تطبیق وہی ہے جو مجمع اور شرح مجمع کے حوالہ سے گذری، یہ اختلاف اسی طرح الفتاوی الولوالجیہ، المحیط البرہانی، المختصر القدوری اور الذخیرۃ البرہانیہ میں مذکور ہے، اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ امام ابو یوسف کے بقول طلاق واقع نہیں ہوگی، اور امام محمد کے بقول طلاق واقع ہوجائے گی، فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

نوٹ: علامہ شامی فرماتے ہیں کہ فتاویٰ قاضی خان میں باب التعلیق کے شروع میں اس اختلاف کو ماقبل میں تبیین، فتح القدیر اور مواہب الرحمن کے حوالہ سے مذکور اختلاف کی طرح ذکر فرمایا ہے- گویا خانیہ کے کلام میں تضاد ہے۔

آگے علامہ شامی فقہاء کے تینوں گروہوں سے منقول اقوال کا خلاصہ پیش کرتے ہیں کہ تینوں گروہوں کے مطابق امام ابو یوسف کے نزدیک تعلیق بالمشیئۃ کا عنوان تو 'تعلیق' ہی ہے، البتہ اس ایک خاص مثال (**أنت طالق إن شاء الله**) میں تعلیق کی تخریج اور اجراء میں فقہاء مختلف ہیں- کچھ حضرات کہتے ہیں کہ تعلیق کے تقاضا کے

مطابق جزاء کے مقدم ہونے کی صورت میں شرط پر فاء واجب ہے اور وہ اس مثال میں نہیں ہے، اس لیے یہ جملہ تعلیق نہیں- پس تنجیزی واقع ہو جائے گی، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ فاء کے بغیر بھی یہ جملہ تعلیق ہے، پس تعلیق صحیح ہونے کے پیشِ نظر طلاق واقع نہ ہوگی۔

امام محمد کے نزدیک مسئلہ کا عنوان 'ابطال' ہی ہے، البتہ اس خاص مثال میں ابطال کی تطبیق اور اجراء میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ: إن شاء اللہ سے ابطال کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دوسرے جملہ پر رابط 'فاء' موجود ہو- اور وہ یہاں نہیں، پس ربط نہ ہونے کے سبب دونوں جملے مستقل ہیں اور إن شاء اللہ مبطل نہ بنے گا، اس لیے تنجیزی واقع ہوگی، اور اسی اعتبار سے امام محمد کے مذہب کو بعض حضرات نے ابطال کے بجائے تطلیق سے تعبیر کیا ہے- اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ یہ جملہ تعلیق کا نہیں ابطال کا ہے، اس لیے تعلیق کے احکام کے مطابق فاء کا ہونا ضروری نہیں- پس بدونِ فاء بھی یہ جملہ ابطال کا معنی دے گا اور طلاق واقع نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہ کا قول پہلے گروہ اور دوسرے گروہ کے نزدیک امام محمد کے ساتھ ہے اور تیسرے گروہ کے مطابق امام ابو یوسف کے ساتھ ہے، مگر غور کریں تو تینوں ائمہ کے اعتبار سے طلاق اور عدم طلاق دونوں قسم کی تخریج بنتی ہے ۔اور اس طرح تینوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ جمع کرنا ممکن ہے۔ اور اگرچہ علامہ شامی نے یہ لکھا ہے **قيل مع أبي يوسف و قيل مع محمد**؛ مگر صحیح یہ ہے کہ وہ ابطال کے اعتبار سے امام محمد کے ساتھ ہے، مگر ابطال کی ایک تخریج میں وہ امام ابو یوسف کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، اس لیے بعض نے ان کو امام ابو یوسف کے ساتھ لکھ دیا۔

اخیر میں علامہ شامی ابن نجیم اور ابن ہمام سے مسئلہ مذکور کی تفہیم و تعبیر میں جو

تسامح ہوا ہے اس کی نشاندہی فرماتے ہیں:

(۱) صاحب بحر نے یہ لکھا ہے کہ (**إن شاء الله أنت طالق** کو تعلیق ماننے کی صورت میں فاء مذکور نہ ہو تب بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور صاحب فتح کا یوں کہنا کہ طلاق واقع ہوگی یہ ان کا وہم ہے۔) علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کا یہ کلام درست نہیں؛ کیونکہ عدمِ ذکر فاء کی صورت میں بھی وقوع طلاق اور عدم وقوع طلاق دونوں طرح کی تخریج درست ہے۔

(۲) ابن ہمام نے یہ لکھ دیا ہے کہ امام ابو یوسف اس کو 'ابطال' کہتے ہیں، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کے ابطال ہونے کی تخریج خانیہ میں مذکور ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں صاحب فتح کی دونوں باتیں درست نہیں۔ یہ مسئلہ امام ابو یوسف کے نزدیک ابطال نہیں، تعلیق ہی ہے، اور خانیہ میں اس مسئلہ کے عند ابی یوسف ابطال ہونے کی تصریح نہیں، بلکہ خانیہ میں ہے: **بأنها عنده للتعليق**۔

(۳) ابن ہمام نے شرح المجمع کی بات کو غلط قرار دیا ہے (شرح المجمع میں اختلاف اور تخریج فتح القدیر کے برعکس مذکور ہے) اور صاحب نہر نے بھی ابن ہمام کی موافقت کی ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ شرح المجمع کی بات کو غلط کہنا درست نہیں، کیونکہ متعدد فقہاء نے شرح المجمع کی موافقت کی ہے، اور صاحب قدوری نے تصریح کی ہے کہ ایک قول ایسا بھی ہے۔ (اور اس کے مطابق تخریج بھی درست ہے جیسا کہ سابق میں گذرا)۔

علامہ شامی نے علامہ حصکفی کی عبارت **الخلاف بالعكس** سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ذکر فرمائے ہیں:

(۱) خلاف برعکس ہونے کا ایک مطلب یہ ہے کہ عنوانِ اختلاف برعکس ہے،

حکم تو وہی ہوگا؛ یعنی امام ابو یوسف اس کو ابطال کہتے ہیں اور امام محمد تعلیق کہتے ہیں اور اس عنوان کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی مراد نہیں، یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک ابطال ہے اور طلاق واقع نہ ہوگی اور امام محمد کے نزدیک تعلیق ہے اور طلاق واقع ہوگی، اس توجیہ والوں کے مطابق امام ابوحنیفہ کس کے ساتھ ہے مذکور نہیں۔

(۲) خلاف برعکس ہونے کا مطلب یہ ہو کہ حکمِ طلاق اور عدمِ طلاق میں خلاف برعکس ہے- پس امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق ہوگی اور طرفین کے نزدیک طلاق نہ ہوگی۔

مگر جیسا کہ علامہ شامی کی ذکر کردہ تفصیل سے اور ان کی تصریح سے واضح ہوا کہ اختلاف برعکس ہونے کا تعلق عنوانِ مسئلہ میں نہیں، بلکہ حکمِ مسئلہ سے ہے۔ کیوں کہ تمام حضرات متفق ہیں کہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ جملہ تعلیق ہی ہے، اور طرفین کے نزدیک ابطال ہے، البتہ بعض حضرات نے طرفین یا امام محمدؒ کے مسلک کو عنوان کی بجائے حکم یعنی تطلیق سے ذکر کردیا ہے۔

اخیر میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ مقام صاحب بحر، صاحب فتح اور صاحب نہر وغیرہ پر مخفی رہ گیا اور یہ حضرات اس کو کما حقہ نہیں سمجھ سکے ہیں۔

(وكذا) يقع الطلاق بقوله (إن شاء الله أنت طالق) فإنه تطليق عندهما تعليق عند أبي يوسف لاتصال المبطل بالإيجاب فلا يقع كما لو أخر، وقيل الخلاف بالعكس، وعلى كل فالمفتى به عدم الوقوع إذا قدم المشيئة ولم يأت بالفاء، فإن أتى بها لم يقع اتفاقا كما في البحر والشرنبلالية والقهستاني وغيرها فليحفظ. وثمرته فيمن حلف لا يحلف بالطلاق وقاله حنث على التعليق لا الإبطال

مطلب مهم لفظ إن شاء الله هل هو إبطال أو تعليق

(قوله فإنه تطليق إلخ) اعلم أن التعليق بمشيئة الله تعالى إبطال عندهما: أي

رفع لحكم الإيجاب السابق وعند أبي يوسف تعليق، ولهذا شرط كونه متصلا كسائر الشروط.

ولهما أنه لا طريق للوصول إلى معرفة مشيئته تعالى فكان إبطالا، بخلاف بقية الشروط، وعلى كل لا يقع الطلاق في مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى، نعم تظهر ثمرة الخلاف في مواضع.

منها ما إذا قدم الشرط ولم يأت بالفاء في الجواب، كإن شاء الله أنت طالق. فعندهما لا يقع لأنه إبطال فلا يختلف. وعنده يقع لأن التعليق لا يصح بدون الفاء في موضع وجوبها.

ومنها ما إذا حلف لا يحلف بالطلاق وقاله حنث على التعليق لا الإبطال كما يأتي، هذا ما قرره الزيلعي وابن الهمام وغيرهما، ومثله في متن مواهب الرحمن حيث قال: ويجعل: أي أبو يوسف إن شاء الله للتعليق وهما للإبطال وبه يفتي. فلو قال: إن شاء الله أنت كذا بلا فاء يقع على الأول ويلغو على الثاني اهـ لكن ذكر في متن المجمع عكس ذلك حيث قال: وإن شاء الله أنت طالق يجعله تعليقا وهما تطليقا، وحمله في البحر على ما تقدم وفيه نظر، فإن مقابلة التعليق بالتطليق تقتضي عدم الوقوع على قول أبي يوسف القائل بالتعليق والوقوع على قولهما، على أنه صرح بذلك صاحب المجمع في شرحه ولا يخفى أن صاحب الدار أدرى، وصرح بذلك أيضا في شرح درر البحار حيث ذكر أولا أن أبا يوسف يجعله تعليقا لأن المبطل لما اتصل بالإيجاب أبطل حكمه، ثم قال: وجعلاه تنجيزا لما انتفى رابط الجملتين وهو الفاء بقي قوله أنت طالق منجزا. اهـ.

وقال في التتارخانية: وإن قال إن شاء الله أنت طالق بدون حرف الفاء فهذا استثناء صحيح في قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وفي الولوالجية: وبه نأخذ. وفي المحيط: وقال محمد هذا استثناء منقطع والطلاق واقع في القضاء ويدين إن أراد به الاستثناء، وذكر الخلاف على هذا الوجه في القدوري. وفي الخانية لا تطلق في

قول أبي يوسف وتطلق في قول محمد والفتوى على قول أبي يوسف اهـ ومثله وفي الذخيرة. وذكر في الخانية قبل هذا أول باب التعليق مثل ما مر عن الزيلعي وغيره.

والحاصل أن أبا يوسف قائل بأن المشيئة تعليق ولكن اختلف في التخريج على قوله، فقيل تلزم الفاء في الجواب كما في بقية الشروط فيقع بدونها، وقيل لا فلا يقع وإن محمدا قائل بأنها إبطال.

واختلف في التخريج على قوله، فقيل إنما تكون إبطالا وإن صح الربط بوجود الفاء في الجواب، فلو حذفت في موضع وجوبها وقع منجزا وهو معنى كونها حينئذ للتطليق، وقيل إنها عنده للإبطال مطلقا فلا يقع وإن سقطت الفاء. وأما أبو حنيفة فقيل مع أبي يوسف، وقيل مع محمد، وبهذا ظهر أن ما في البحر من أنه على القول بالتعليق لا يقع الطلاق إذا لم يأت بالفاء خلافا لما توهمه في الفتح من أنه يقع فيه نظر لما علمت من اختلاف التخريج وظهر أيضا أن ما في الفتح من أن أبا يوسف قائل بأنها للإبطال وأنه صرح في الخانية بذلك، فهو مخالف لما سمعته على أن الذي رأيته في الخانية التصريح بأنها عنده للتعليق، وكذا ما فيه من أن ما في شرح المجمع غلط، وتبعه في النهر، فهو بعيد لما علمت من موافقته لعدة كتب معتبرة، ولتصريح القدوري به بل هو أحد قولين، وقد خفي هذا على صاحب الفتح والبحر والنهر وغيرهم، فاغتنم تحرير هذا المقام الذي زلت فيه أقدام الأفهام۔ (۵۳۲-۹، ۵۳۵)

مطلب أحكام الإستثناء الوضعي

استثناءِ وضعی کے احکام:

استثناء کی دو قسمیں ہیں (۱) عرفی (۲) وضعی۔

(۱) استثناءِ عرفی 'إن شاء الله' کے ذریعہ استثناء کرنے کو کہتے ہے، اور اس کو استثناء التعطیل بھی کہتے ہیں۔ (۲) استثناءِ وضعی 'إلا' یا اس کے اخوات میں سے کسی کے

ذریعہ استثناء کرنے کو کہتے ہے، اور اس کو استثناء التحصیل بھی کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ استثناء عرفی کے احکام ذکر کرنے کے بعد اب یہاں سے استثناءِ وضعی کے احکام ذکر فرماتے ہیں:

استثناءِ وضعی کے باطل ہونے کی پانچ صورتیں ہیں:

(۱) سکوتِ اختیاری یعنی بغیر ضرورت کے سانس لینے کے بقدر خاموش رہے اور سانس نہ لے اور پھر استثناء کرے تو یہ استثناء باطل ہے۔

(۲) مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ سے زیادہ ذکر کرنا، جیسے: أنت طالق ثلاثا إلا أربعا۔

(۳) مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے برابر ذکر کرنا، جیسے: أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا، اس کو استثناءِ کل کہتے ہے۔

'در' میں اس کی دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) کل کا استثناء صدر لفظ (مستثنیٰ منہ میں مذکور لفظ کے مانند لفظ) کے ذریعہ ہو، جیسے :أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا۔ (۲) کل کا استثناء صدر لفظ (مستثنیٰ منہ) میں مذکور الفاظ کے مساوی الفاظ کے ذریعہ ہو، جیسے: أنت طالق ثلاثا إلا واحدۃ و واحدۃ و واحدۃ، أنت طالق ثلاثا إلا ثنتین و واحدۃ ؛ان دونو مثالوں میں مستثنیٰ کا مجموعہ مستثنیٰ منہ کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی بیویوں کو مخاطب کرتے ہوئے 'أنتن طوالق إلا زینب و عمرۃ و ھند' کہا تو استثناء صحیح نہیں ہوگا، یعنی 'أنتن' کے ذریعہ جتنی عورتوں کو مخاطب کیا تھا ان تمام کا استثناء کرے، اسی طرح اپنے غلاموں کو أنتم أحرار إلا سالما و غانما و راشدا' کہا تو اگر 'أنتم' کے ذریعہ جتنے غلاموں کو مخاطب کیا تھا ان تمام کا استثناء کرے تو استثناء صحیح نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے ان دونوں مثالوں کو بیان کرتے ہوئے پہلی مثال میں

و لیس لہ رابعۃ اور دوسری مثال میں **و لیس لہ رابع** کی قید ذکر فرمائی ہے، علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں قیدوں کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یعنی بیویاں اور غلام چار ہوں یا نہ ہوں، البتہ ضروری یہ ہے کہ جن جن کو بھی مخاطب کیا تھا ان تمام کا استثناء کرے۔

استثناءِ کل کے صدر لفظ اور مساوی لفظ کے ذریعہ باطل ہونے کی وجہ ذکر فرماتے ہوئے علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ استثناءِ کل کے صحیح قرار دینے میں استثناءِ وضعی کے وضع کی علت نہیں پائی جاتی، اور وہ علت استثناء کے بعد حکم کے لیے مستثنی منہ کے کسی فرد کا باقی رہنا ہے، اس لیے استثناءِ کل باطل ہوجاتا ہے۔ البتہ استثناءِ کل کے باطل ہونے کی یہ وجہ ذکر فرمانا صحیح نہیں ہے کہ '**أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا**' میں تین طلاق کے ثبوت کے بعد اس سے رجوع کرنا پایا جاتا ہے، اور طلاق رجوع کو قبول نہیں کرتا، اس لیے استثناءِ کل باطل ہوجاتا ہے؛ کیونکہ اگر استثناءِ کل کا صحیح نہ ہونا طلاق کے رجوع کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے مانیں تو پھر وصیت میں استثناءِ کل صحیح ہونا چاہئے، کیونکہ وصیت رجوع کو قبول کرتی ہے، حالانکہ وصیت میں بھی استثناءِ کل صدر لفظ اور مساوی لفظ کے ذریعہ صحیح نہیں ہے۔

(۴) طلاق کے بعض حصہ کا استثناء کرنا، جیسے: **أنت طالق إلا نصفها**۔

(۵) اس طرح استثناء کرنا کہ بعض کا استثناء صحیح ہوتا ہو اور بعض کا صحیح نہ ہوتا ہو جیسے: **أنت طالق ثنتين و ثنتين إلا ثلاثا**، اس مثال میں ثلاثا کا ثنتین و ثنتین میں سے استثناء کرنے میں دو ثنتین میں سے ایک کا بالکلیہ استثناء ہوجاتا ہے اور پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ کل کا استثناء استثناء کو باطل کردیتا ہے، اسی وجہ سے یہاں بھی استثناء باطل ہوجائے گا، علامہ شامیؒ نے اس صورت میں استثناء کے باطل ہونے کی وجہ

یہ ذکر فرمائی ہے کہ یہاں مستثنی ، مستثنی منہ سے زیادہ ہے، یعنی مستثنی منہ دو دو ہے اور مستثنی تین ہے، اور دو ثنتین میں سے کسی ایک سے ثلاثا کو نہیں نکالا جا سکتا۔

آگے استثناء کے صحیح ہونے کی چند صورتیں مذکور ہیں:

(۱) مستثنی، مستثنی منہ کے نصف سے زیادہ نہ ہو، جیسے: **أنت طالق ثلاثا إلا واحدة۔**

(۲) مستثنی مستثنی منہ کے نصف سے زیادہ ہو جیسے: **أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين**، اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استثناء صحیح نہیں ہوتا، اہل عرب کی ایک جماعت اور امام احمدؒ کا قول بھی امام ابو یوسفؒ کے قول کے موافق ہے۔

(۳) اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق ثلاثا و ثلاثا إلا أربعا** تو امام صاحبؒ کے نزدیک 'و ثلاثا' کو فاصلِ لغو مانتے ہوئے استثناء باطل ہو جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک 'أربعا' کو دونوں ثلاثا کی طرف پھیرا جائے گا، یعنی 'أربعا' کا ایک نصف پہلے 'ثلاثا' سے اور دوسرا نصف دوسرے 'ثلاثا' سے مستثنی مان کر مجموعی طور پر چھ سے چار کو مستثنی مانا جائے گا، اور دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

(۴) اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق ثلاثا إلا واحدة أو ثنتين** تو متکلم سے نیت پوچھی جائے گی، اگر اس نے 'واحدة' کی نیت کی ہوگی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر ثنتین کی نیت کی ہوگی تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر متکلم نیت کے اظہار سے قبل ہی مر گیا تو دو روایتیں ہیں: (۱) دو طلاقیں واقع ہوں گی (۲) ایک طلاق واقع ہوگی، یہی روایت صحیح ہے۔

(۵) صدر لفظ یا مساوی لفظ کے ذریعہ کل کا استثناء کرنے کے بعد دوسرا استثناء لے آئے جو صدر لفظ اور مساوی لفظ کی بھرپائی کرنے والا ہو، جیسے: **أنت طالق**

ثلاثا إلا ثلاثا إلا واحدة اس صورت میں استثناء صحیح ہوجائے گا، اور ایک طلاق واقع ہوگی، یہ صورت تعددِ استثناء کی ہے اس لیے اس کا بیان آئندہ مطلب میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(٦) اگر کوئی شخص یوں کہے: **أنت طالق واحدة و ثنتين إلا واحدة** تو واحدة کا ثنتین سے استثناء مانتے ہوئے استثناء صحیح ہوگا، اور دو طلاق واقع ہوگی، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب استثناء بہت سارے جملوں کے بعد واقع ہو تو ان میں سے جو آخری جملہ (استثناء سے ملا ہوا) ہو اس سے استثناء مانا جائے گا۔

(٧) کل کا استثناء کرے، البتہ صدر لفظ اور مساوی لفظ کے ذریعہ نہ ہو؛ بلکہ مستثنی منہ میں عموم کا صیغہ استعمال کرے جو مسمیات اور غیر مسمیات سب کو شامل ہو، اور استثناء خاص اور متعین ہو، جیسے: **کل امرأة لی طالق إلا هذه**'۔ 'نسائی طوالق إلا هؤلاء'۔ 'نسائی طوالق إلا زینب و عمرة و هند'۔

در مع التنویر میں ایک قاعدہ یہ مذکور ہے کہ مستثنی فی الجملہ مستثنی منہ کا کل یا بعض ہونا چاہئے، یہ ضروری نہیں کہ مستثنی منہ صحیح طور پر معتبر عدد کا کل یا بعض ہو، جیسے: **أنت طالق عشرا إلا تسعا**۔ اس صورت میں مستثنی **(تسعا)** کا استثناء مستثنی منہ **(عشرا)** کے مجموعہ سے مانا جائے گا، مستثنی منہ کے معتبر عدد (تین طلاق) سے مستثنی **(تسعا)** کا استثناء نہیں مانا جائے گا، ورنہ تو استثناء کے باطل ہونے کی دوسری صورت لازم آنے کی وجہ سے استثناء باطل ہوجائے گا۔ پس اس صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔

(أنت طالق ثلاثا إلا واحدة يقع ثنتان، وفي الاثنتين واحدة، وفي إلا ثلاثا) يقع (ثلاث) لأن استثناء الكل باطل إن كان بلفظ الصدر أو مساويه، وإن بغيرهما

كنسائي طوالق إلا هؤلاء أو إلا زينب وعمرة وهند وعبيدي أحرار إلا هؤلاء أو إلا سالما وغانما وراشدا وهم الكل صح كما سيجيء في الإقرار

(ويعتبر) في (المستثنى كونه كلا أو بعضا من جملة الكلام إلا من جملة الكلام الذي يحكم بصحته) وهو الثلاث، ففي أنت طالق عشرا إلا تسعا تقع واحدة، وإلا ثمانية تقع ثنتان، وإلا سبعا تقع ثلاث.

مطلب أحكام الاستثناء الوضعي

وفي البحر: الاستثناء نوعان: عرفي وهو ما مر من التعليق بالمشيئة، ووضعي وهو المراد هنا، وهو بيان بإلا أو إحدى أخواتها أن ما بعدها لم يرد بحكم الصدر. ويبطل بخمسة: بالسكتة اختيارا وبالزيادة على المستثنى منه، وبالمساواة، وباستثناء بعض الطلقة، وبإبطال البعض كأنت طالق ثنتين وثنتين إلا ثلاثا كما في الخانية اهـ ملخصا: أي لأن إخراج الثلاث من إحدى الثنتين لغو.

وفي الفتح عن المنتقى أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا أربعا فهي ثلاث عنده لأنه يصير قوله وثلاثا فاصلا لغوا. وعندهما يقع ثنتان كأنه قال ستا إلا أربعا؛ ولو قال ثلاثا إلا واحدة أو ثنتين طولب بالبيان، فإن مات قبله طلقت واحدة هو الصحيح، وفي رواية ثنتين (قوله وفي الاثنتين واحدة) عن أبي يوسف لا يصح، وهو قول طائفة من أهل العربية، وبه قال أحمد، وتحقيق ذلك في الفتح (قوله لأن استثناء الكل باطل) هذا مقيد بما إذا لم يكن بعده استثناء يكون جبرا للصدر، فإن كان صح، وعلى هذا تفرع ما لو قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا واحدة حيث يقع واحدة؛ ولو قال إلا ثنتين إلا واحدة وقع ثنتان نهر، وهذا من تعدد الاستثناء ويأتي بيانه، وإنما بطل استثناء الكل لأنه لا يبقى بعده شيء يصير متكلما به والاستثناء لم يوضع إلا للتكلم بالباقي بعد الثنيا لا لأنه رجوع بعد التقرر كما قيل، وإلا لصح فيما يقبل الرجوع؛ كما لو قال: أوصيت لفلان بثلث مالي إلا ثلث مالي أفاده في الفتح (قوله إن كان بلفظ

الصدر) أي كما مثل به في المتن و كقوله نسائي طوالق إلا نسائى وعبيدي أحرار إلا عبيدي كما في البحر ح

وفي الفتح: ولو قال واحدة وثنتين إلا ثنتين أو قال ثنتين وواحدة إلا ثنتين يقع الثلاث وكذا ثنتين وواحدة إلا واحدة لأنه في الأوليين إخراج الثنتين من الثنتين أو من الواحدة، وفي الثالثة واحدة من واحدة فلا يصح، بخلاف ما لو قال واحدة وثنتين إلا واحدة حيث تطلق ثنتين لصحة إخراج الواحدة من الثنتين، والأصل أن الاستثناء إنما ينصرف إلى ما يليه، وإذا تعقب جملا فهو قيد للأخيرة منها. اهـ. (قوله أو مساويه) نحو: أنت طالق ثلاثا إلا واحدة وواحدة وواحدة، وأنت طالق ثلاثا إلا ثنتين وواحدة، ونحو أنتن طوالق إلا زينب وعمرة وهندا وليس له رابعة، وأنتم أحرار إلا سالما وغانما وراشدا وليس له رابع. اهـ. ح، (قوله صح) أي صح الاستثناء في هذه الأمثلة وكذا قوله كل امرأة لي طالق إلا هذه وليس له سواها لا تطلق، لأن المساواة في الوجود لا تمنع صحته إن عم وضعا لأنه تصرف صيغي بحر، يعني أنه ينظر فيه إلى صيغة المستثنى منه، فإن عمت المستثنى وغيره وضعا صح الاستثناء فإن كل امرأة يعم في الوضع هذه وغيرها، وكذا لفظ نسائي يعم المسميات وغيرهن، بخلاف أنتن فإنه لا يعم غير المسميات المخاطبات، وبخلاف ما إذا لم يكن فيه عموم أصلا، ومنه ما في الفتح حيث قال: ولو قال طالق واحدة وواحدة وواحدة إلا ثلاثا بطل الاستثناء اتفاقا لعدم تعدد يصح معه إخراج شيء اهـ وكذا ما في البحر: لو قال للمدخولة أنت طالق أنت طالق أنت طالق إلا واحدة تقع الثلاث، وكذا لو قال أنت طالق واحدة وواحدة وواحدة إلا واحدة لأنه ذكر كلمات متفرقة فيعتبر كل كلام في حق صحة الاستثناء كأنه ليس معه غيره وكذا هذه طالق وهذه وهذه إلا هذه ولو قال: أنتن طوالق إلا هذه صح الاستثناء. اهـ.

(قوله تقع واحدة) ولو كان المعتبر ما يحكم بصحته من العشرة وهو الثلاث لزم استثناء التسعة من الثلاث فيلغو ويقع الثلاث. (۵۴۵، ۵۴۲ - ۹)

مطلب فیما لو تعدد الإستثناء

متعدد استثناء کا حکم

در میں مذکور ہے کہ جب متعدد مستثنی بغیر واو کے ذکر کیے جائیں گے تو ہر ایک کا استثناء اس سے قبل والے مستثنی سے کیا جائے گا، جیسے **أنت طالق عشرا إلا تسعا إلا ثمانية إلا سبعة**، اس مثال میں دو طلاقیں واقع ہوگی، اگر کوئی شخص اقرار کرے: **عليّ عشرة إلا ۹، إلا ۸، إلا ۷، إلا ٦، إلا ۵، إلا ۴، إلا ۳، إلا ۲، إلا واحدة**؛ اس مثال میں ۵ لازم ہوں گے، اور استثناء کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے عدد کو دائیں ہاتھ پر دوسرے کو بائیں ہاتھ پر، تیسرے کو دائیں ہاتھ پر، چوتھے کو بائیں ہاتھ پر پانچوے کو دائیں ہاتھ پر، چھٹے کو بائیں ہاتھ پر، ساتوے کو دائیں ہاتھ پر، آٹھوے کو بائیں ہاتھ پر، اسی طرح شمار کرے، پھر بائیں ہاتھ کے کل عدد کو دائیں ہاتھ کے کل عدد سے ساقط کرے، جو باقی بچے وہ عدد معتبر ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں تعدّد استثناء کے احکام ذکر فرمائیں ہیں:

جب متعدد مستثنی ذکر کیے جائیں تو دو حال سے خالی نہیں ہوں گے، بعض کا بعض سے استثناء ممکن ہوگا، یا نہیں ہوگا، اگر بعض کا بعض سے استثناء ممکن ہوگا تو اس کے احکام آگے آرہے ہیں، اور اگر بعض کا بعض سے استثناء ممکن نہ ہوگا تو تمام مستثنی کا حکم یکساں ہوگا، جیسے: **قاموا إلا زيدا إلا بكرا إلا عمرا**، اس مثال میں تینوں مستثنی کا حکم یکساں ہی ہوگا، یعنی لوگ کھڑے ہوئے مگر زید، عمر اور بکر کھڑے نہیں ہوئے۔

پھر اگر بعض مستثنی کا بعض سے استثناء ممکن ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، مستثنی بغیر واو کے مذکور ہوں گے یا واو کے ساتھ۔

اگر واو کے ساتھ ہوں گے تو تمام مستثنی کا مجموعی طور پر مستثنی منہ سے استثناء کیا جائے گا، جیسے: أنت طالق عشرا إلا خمسا و إلا ثلاثا، و إلا واحدة۔ اس مثال میں تمام مستثنی کا مجموعہ ۹ ہے، لہٰذا ۹ کو مستثنی منہ (عشرا) سے استثناء کیا جائے گا، پس ایک طلاق واقع ہوگی۔

اور اگر تمام مستثنی بغیر واو کے مذکور ہوں تو ہر ایک مستثنی کا اس سے ماقبل مستثنی سے استثناء کیا جائے گا۔ درمختار میں اس کی دو مثالیں مذکور ہیں: (۱) أنت طالق عشرا إلا تسعا إلا ثمانية إلا سبعة۔ اس مثال میں اخیری مستثنی (سبعة) کا ماقبل والے مستثنی (ثمانية) سے استثناء کیا جائے، جو بچے (ایک) اس کا استثناء اس سے پہلے والے مستثنی (تسعا) سے کیا جائے، پھر جو بچے (آٹھ) اس کا استثناء مستثنی منہ (عشرا) سے کیا جائے اور جو باقی بچے (دو) وہ عدد معتبر ہوگا، یعنی دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

(۲) له علی عشرة إلا ۹، إلا ۸، إلا ۷، إلا ۶، إلا ۵، إلا ۴، إلا ۳، إلا ۲، إلا واحدة۔ اس مثال کے مطابق استثناء شمار کرنے کے تین طریقے مذکور ہیں، ایک علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ ہے، اور دو علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ ہیں:

(۱) علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ طریقہ یہ ہے کہ اس مثال میں جتنے طاق عدد (۱، ۳، ۵، ۷، ۹) مذکور ہیں ان کو دائیں ہاتھ پر شمار کیے جائیں۔ پس ان کا مجموعہ ۲۵ کو پہنچے گا، اور جو جفت عدد مذکور ہیں (۲، ۴، ۶، ۸) ان کو بائیں ہاتھ پر شمار کیے جائیں۔ پس ان کا مجموعہ ۲۰ کو پہنچے گا، پھر بائیں ہاتھ کے کل عدد (۲۰) کو دائیں ہاتھ کے کل عدد (۲۵) سے ساقط کر دیے جائیں، پھر جو بچے (۵) اس کا مستثنی منہ (عشرا) سے استثناء کیا جائے۔ اب جو بچے (۵) وہ مقر پر لازم ہوں گے۔

(۲) علامہ شامیؒ کا ذکر کردہ پہلا طریقہ یہ ہے کہ اس مثال میں جتنے طاق عدد ہے، اس کو اس سے قبل مذکور جفت عدد سے نکالا جائے اس طرح کہ پہلے ۹ کو ۱۰ سے نکالا جانے اور جو باقی بچے (۱) اس کو آٹھ سے ملایا جائے، پھر اس مجموعہ (۹) سے ۷ کو نکالا جائے، اور جو باقی بچے (۲) اس کو ۶ سے ملایا جائے، پھر اس مجموعہ (۸) سے ۵ کو نکالا جائے اور جو باقی بچے (۳) اس کو ۴ سے ملایا جائے، پھر اس مجموعہ (۷) سے ۳ کو نکالا جائے اور جو باقی بچے (۴) اس کو ۲ سے ملایا جائے، پھر اس مجموعہ (۶) سے ایک کو نکالا جائے اور جو باقی بچے (۵) وہ مقر پر لازم ہوں گے۔

(۳) علامہ شامیؒ کا ذکر کردہ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک مستثنی کو اس سے ماقبل مستثنی سے ساقط کیا جائے اس طرح کہ ایک کو دو سے ساقط کیا جائے پھر جو باقی بچے (۱) اس کو تین سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۲) اس کو چار سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۲) اس کو پانچ سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۳) اس کو چھے سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۳) اس کو سات سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۴) اس کو آٹھ سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۴) اس کو نو سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۵) اس کو دس سے ساقط کیا جائے، پھر جو باقی بچے (۵) وہ مقر پر لازم ہوں گے۔

ایک استثناء سے دوسرے استثناء کا صحیح ہونا باری تعالی کے قول: قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين۔ إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين۔ إلا امرأته قدرنا إنها لمن الغابرين۔ (سورة الحجر: ۵۹-۵۸) سے لیا گیا ہے، اس آیت میں پہلے یہ بات مذکور ہے کہ ہم مجرم قوم کو ہلاک کرنے کے لیے بھیجے گئے ہیں، پھر اس جملہ سے آلِ لوط کا استثناء کیا کہ ہم آلِ لوط کو ہلاک نہیں کریں گے بلکہ نجات دیں گے، پھر

اس استثناء میں سے لوط علیہ السلام کی بیوی کا استثناء کیا کہ وہ نجات پانے والی نہیں ہے، یعنی وہ ہلاک ہوگی۔

ومتى تعدد الاستثناء بلا واو كان كل إسقاطا مما يليه فيقع ثنتان بأنت طالق عشرا إلا تسعا إلا ثمانية إلا سبعة، ويلزمه خمسة بـ "له علي عشرة إلا (9) إلا (8) إلا (7) إلا (6) إلا (5) إلا (4) إلا (3) إلا (2) إلا واحدة"، وتقريبه أن تأخذ العدد الأول بيمينك والثاني بيسارك والثالث بيمينك والرابع بيسارك وهكذا، ثم تسقط ما بيسارك مما بيمينك، فما بقي فهو الواقع.

مطلب فيما لو تعدد الاستثناء

(قوله ومتى تعدد الاستثناء) أي وأمكن استثناء بعضه من بعض، بخلاف ما لا يمكن كقاموا إلا زيدا إلا بكرا إلا عمرا " فإن حكم ما بعد الأول كحكمه. قال في الفتح: وأصل صحة الاستثناء من الاستثناء قوله تعالى {إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين} [الحجر: 59] {إلا امرأته} [الحجر: 60] (قوله بلا واو) فإن كان بالواو كان الكل إسقاطا من الصدر، نحو: أنت طالق عشرا إلا خمسا وإلا ثلاثا وإلا واحدة تقع واحدة ح.......

........وبيان ذلك في مسألة الطلاق أن تسقط السبعة من الثمانية يبقى واحد تسقطه من التسعة يبقى ثمانية تسقطها من العشرة يبقى ثنتان (قوله أن تأخذ العدد الأول إلخ) بيانه أن تعد الأوتار بيمينك أي الأول والثالث والخامس والسابع والتاسع، وهي تسعة وسبعة وخمسة وثلاثة وواحدة وجملتها خمسة وعشرون، وتعد الأشفاع بيسارك: أي الثاني والرابع والسادس والثامن، وهي ثمانية وستة وأربعة واثنان وجملتها عشرون تسقطها مما باليمين يبقى خمسة.

قلت: وله طريقة ثانية، وهي إخراج الأوتار وإدخال الأشفاع، بأن تخرج كل وتر من شفع قبله بيانه أن تخرج التسعة من العشرة يبقى واحد تضمه إلى الثمانية تصير تسعة، أخرج منها سبعة يبقى اثنان تضمها إلى الستة تصير ثمانية، أخرج منها

خمسة يبقى ثلاثة، تضمها إلى الأربعة تصير سبعة، أخرج منها ثلاثة يبقى أربعة، تضمها إلى الاثنين تصير ستة أخرج منها الواحد يبقى خمسة.

والطريقة الثالثة إسقاط كل مما يليه كما مر، بأن تسقط الواحد من الاثنين يبقى واحد أسقطه من الثلاثة يبقى اثنان أسقطهما من الأربعة يبقى اثنان أيضا أسقطهما من الخمسة يبقى ثلاثة أسقطها من الستة يبقى ثلاثة أيضا أسقطها من السبعة يبقى أربعة، أسقطها من الثمانية يبقى أربعة أيضا، أسقطها من التسعة يبقى خمسة، أسقطها من العشرة يبقى خمسة (قوله فهو الواقع) أي المقر به ط. (٥٤٦-٩، ٥٤٧)

مطلب: اليمين تتخصص بدلالة العادة والعرف

یمین کا معنی عرف و عادت کے مطابق متعین ہوگا۔

علامہ حصکفیؒ نے درِمختار میں حنث فی الیمین کے عرف کے ساتھ خاص ہونے کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے لاتخرج امرأتي إلا بإذني (قسم بخدا میری عورت میری اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکلے گی)، پھر عورت گھر میں آگ لگنے کی وجہ سے گھر سے باہر نکلے تو حنث واقع نہیں ہوگی۔ (۲) کسی شخص نے اس بات کی قسم اٹھائی بالله لاأرجع الدار (قسم بخدا میں گھر واپس نہیں لوٹوں گا)، پھر حالف کوئی چیز گھر پر بھول گیا تھا اس کو لینے کے لیے گھر کی طرف لوٹے تو حانث نہیں ہوگا۔

ان مثالوں کی بنیاد پر علامہ شامیؒ نے مطلب کے تحت اس قاعدہ کی وضاحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص مطلق قسم اٹھائے تو اس کی قسم عرف و عادۃ کے ساتھ خاص ہوگی

پہلی مثال کی تفصیل

اگر شوہر اس طرح قسم اٹھائے لاتخرج امرأتی إلا بإذني پھر بیوی گھر میں

آگ لگنے کی وجہ سے بدونِ اذن شوہر گھر سے باہر نکلی تو حنث واقع نہیں ہوگی، اسی طرح اگر عورت جلنے یا ڈوبنے کے سبب خود کو بچانے کے لیے گھر سے باہر نکلی تو بھی حنث واقع نہ ہوگی، کیونکہ عام طور پر شوہر جب ایسی قسم اٹھاتا ہے تو ان وجوہات کی وجہ سے خروج قسم وشرط سے مستثنی ہوتا ہے، بقیہ بحث '**مطلب: زوال الملک لا یبطل الیمین**' کے تحت گذر چکی ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل

دوسری مثال علامہ شامیؒ نے خانیہ کے حوالہ سے اس طرح ذکر فرمائی ہے کہ ایک شخص حاکم کے ساتھ سفر کے لیے نکلے اور حاکم اس سے اس بات کی قسم لے کہ وہ حاکم کی اجازت کے بغیر واپس نہیں لوٹے گا، پھر حالف کے کپڑے یا تھیلی گر جائے اس کو لینے کے لیے حالف لوٹے تو حنث واقع نہیں ہوگی، کیونکہ عام طور پر رجوع سے یہ رجوع مراد نہیں لیا جاتا، بلکہ رجوع سے سفر کو ختم کرنے کے ارادہ سے واپس لوٹنا مراد لیا جاتا ہے، اور یہاں سفر کو ختم کرنے کے ارادہ سے رجوع نہیں پایا گیا؛ بلکہ حالف کا ارادہ تو آگے سفر کا ہی ہے، البتہ کپڑے یا تھیلی کے راستہ میں گر جانے کی وجہ سے اسے لینے کے لیے رجوع پایا گیا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ ان دونوں مسئلوں میں یمین عرف کے ساتھ خاص ہوگی، یعنی عرف کے اعتبار سے یمین میں حنث اور عدمِ حنث کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ عرف دیگر احکام کی طرح یمین میں بھی مخصص ہوتا ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے یمین کے عرف کے ساتھ خاص ہونے کی دو نظیریں پیش فرمائی ہیں:

(۱) ایک شخص دوسرے شخص سے اس بات کی قسم لے کہ وہ ہر امرو

نہی میں اس کی پیروی کرے گا، پھر محلِّف (قسم لینے والا) حالف کو جماع سے روکے اور حالف اس کی بات نہ مانے، بلکہ جماع کرلے تو اگر محلِّف نے قسم لیتے وقت کسی ایسے امر کی وضاحت نہ کی ہو جو جماع سے روکنے کو بھی شامل ہو تو حنث واقع نہ ہوگی؛ کیونکہ اس نہی سے عرف میں جس طرح کھانے پینے سے روکنا مراد نہیں ہوتا، اسی طرح جماع سے روکنا بھی مراد نہیں ہوتا۔

(۲) اگر کوئی عورت اپنے شوہر پر باندی کے بارے میں تہمت لگائے، اور شوہر باندی کو نہ چھونے کی قسم کھالے، پھر شوہر باندی کو مارے تو مارنے کی وجہ سے باندی کو جو چھونا پایا گیا ہے، اس سے حنث واقع نہیں ہوگی، کیونکہ چھونے سے عام طور پر ایسا چھونا مراد ہوتا ہے جس کو عورت ناپسند کرتی ہو، ہاں اگر قسم اس طرح اٹھائی ہو کہ مس بسبب الضرب بھی دلالتاً یا صراحتاً قسم میں داخل ہوجاتا ہو تو مس بسبب الضرب سے بھی حنث واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر کسی نے یوں کہا: **إن وضعت يدي على جاريتي فهي حرة** پھر باندی کو مارا تو حنث واقع نہیں ہوگی، کیونکہ مارنے کے لیے باندی پر جو ہاتھ رکھنا پایا جاتا ہے، یمین میں عام طور پر وہ ہاتھ رکھنا مراد نہیں ہوتا، اِلا یہ کہ اس طرح قسم اٹھائی ہو کہ وہ مارنے کے لیے ہاتھ رکھنے کو بھی شامل ہو۔

آگے علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ ایسا ہی ایک مسئلہ حنابلہ کے بعض محقق فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: **إن قلتِ لي كلاما ولم أقل لكِ مثله فأنت طالق** (اگر تو مجھے کوئی بات کہے اور میں تجھے ایسا نہ کہوں جیسا تو نے مجھے کہا ہے تو تجھے طلاق) پھر عورت نے شوہر کو 'أنت طالق' کہا، اور شوہر نے عورت کو 'أنت طالق' نہیں کہا تو حنث واقع نہیں ہوگی، یعنی طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اس طرح قسم اٹھانے سے شوہر کی مراد یہ ہوتی ہے کہ عورت شوہر کو برا بھلا کہے یا

دعائیہ کلمہ کہے اور شوہر جواب میں اس کو برا بھلا یا دعائیہ کلمہ نہ کہے تو عورت کو طلاق، ہر طرح کے کلام کا اعادہ شوہر کی مراد نہیں ہوتا، اسی طرح اگر عورت شوہر کو یوں کہے: اشتری لي ثوبا تو بھی شوہر کو یمین میں بار ہونے کے لیے اشتری لي ثوبا کہنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ قسم اس طرح کلام کرنے کو شامل نہیں ہوتی۔

إن خرجت من الدار إلا بإذني فخرجت لحريقها لا يحنث. حلف لا يرجع الدار ثم رجع لشيء نسيه لا يحنث.

(قوله فخرجت لحريقها لا يحنث) وكذا لو خرجت للغرق لأن الشرط الخروج بغير إذنه لغير الغرق والحرق بحر أي لأن ذلك غير مراد عرفا يدخل في اليمين، ....

مطلب اليمين تتخصص بدلالة العادة والعرف

........(قوله حلف لا يرجع إلخ) في الخانية رجل خرج مع الوالي فحلف أن لا يرجع إلا بإذن الوالي فسقط من الحالف شيء فرجع لأجله لا يحنث لأن هذا الرجوع مستثنى من اليمين عادة اهـ أي لأن المحلوف عليه هو الرجوع بمعنى ترك الذهاب معه، فإذا رجع لحاجة على نية العود لم يتحقق المحلوف عليه.

والحاصل أن هذه المسألة والتي قبلها تخصصت اليمين فيهما بدلالة العادة والعادة مخصصة كما تقرر في كتب الأصول. ونظير ذلك ما في الخانية أيضا: رجل حلف رجلا أن يطيعه في كل ما يأمره وينهاه عنه ثم نهاه عن جماع امرأته لا يحنث إن لم يكن هناك سبب يدل عليه لأن الناس لا يريدون بهذا النهي عن جماع امرأته عادة، كما لا يراد به النهي عن الأكل والشرب. وفيها أيضا: اتهمته امرأته بجارية فحلف لا يمسها انصرف إلى المس الذي تكره المرأة وكذا لو قال إن وضعت يدي على جاريتي فهي حرة فضربها ووضع يده عليها لا يحنث إن كانت يمينه لأجل المرأة ولأمر يدل على أنه يريد الوضع لغير الضرب. اهـ.

قلت: ومثله فيما يظهر ما ذكره بعض محققي الحنابلة فيمن قال لزوجته إن

قلت لي كلاما و لم أقل لك مثله فأنت طالق، فقالت له أنت طالق و لم يقل لها مثله من أنها لا تطلق لأن كلام الزوج مخصص بما كان سبا أو دعاء أو نحوه إذ ليس مراده أنها لو قالت اشتر لي ثوبا أن يقول لها مثله بل أراد الكلام الذي كان سبب حلفه. اهـ. (٥٥٦، ٥٥٧-٩)

مطلب: لا يدع فلانا يسكن في هذه الدار

حالف کے اپنے فعل اور غیر کے فعل پر قسم کھانے کی تفصیل

در میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے :**ليخرجن ساكن داره اليوم** (قسم بخدا میرے گھر میں رہنے والے شخص کو آج ضرور بالضرور گھر سے نکل جانا ہوگا) تو اگر گھر میں رہنے والا شخص ظالم ہو تو صرف زبان سے اس کو **اخرج من داري** کہہ دینے سے یمین میں بار ہو جائے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامی نے قسم کے دو الگ الگ صیغوں کے حکم کی وضاحت فرمائی ہے (۱) **ليخرجن ساكن داره اليوم والساكن ظالم** (۲) **لا يدخل فلان داره**، یہ مسئلہ علامہ حصکفی نے کتاب الایمان میں بھی ذکر فرمایا ہے اور اس کی تفصیل کتاب الایمان میں بھی علامہ شامی نے فرمائی ہے، مگر ایک مناسبت سے یہاں بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ **ليخرجن ساكن داره اليوم والساكن ظالم فإن لم يمكنه إخراجه فاليمين على التلفظ باللسان** کا حکم جس طرح درمختار میں مذکور ہے، اسی طرح قنیہ اور زاہدی کی کتاب الحاوی میں وبری کے حوالہ سے مذکور ہے؛ لیکن بقول علامہ شامی دھیان رکھنے کی بات یہ ہے کہ مذکورہ قسم میں تلفظ باللسان سے بار ہونا اس وقت ہوگا جب کہ حالف بوقت حلف یہ جانتا ہو کہ اس کے لیے قسم میں

بالفعل بار ہونا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر بوقتِ حلف حالف کو اس کا علم نہ ہوگا تو بالفعل بار ہونا ضروری ہوگا، تلفظ باللسان کافی نہ ہوگا اور 'بار' نہ ہوسکا تو حانث ہوگا۔

آگے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ کو یمین موقت پر محمول کیا جاسکتا تھا جیسا کہ **لأشربن ماء هذا الكوز اليوم ولا ماء فيه** کی صورت میں ہے، اور یمینِ موقت پر محمول کرنے کی صورت میں بار فی الیمین کے لئے تلفظ باللسان کی بھی ضرورت نہ رہتی، یعنی جس طرح پانی نہ ہونے کے سبب یمین منعقد ہی نہیں ہوتی، اسی طرح اس مسئلہ میں ساکن کے ظالم ہونے اور اخراج ناممکن ہونے کے سبب یمین منعقد ہی نہ ہوگی۔

لیکن چونکہ مذکورہ قسم کو بار فی الیمین کے لئے تلفظ باللسان کی طرف پھیرنا ممکن ہے، بایں طور پر کہ یمین کا حقیقی معنی اخراج بالفعل ممکن نہیں تو تلفظ کے ذریعہ 'حکم اخراج' ممکن ہے، پس مجازی معنی مراد لے کر یمین کو درست مانا جاسکتا ہے، اس لیے اس یمین کو یمین موقت کی اس محال صورت پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ جن صورتوں میں ایسی یمین کے حقیقی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو مجازی معنی (تلفظ) پر عمل کرنا کافی ہوگا، چنانچہ علامہ شامی اس حکم کو مزید شواہد سے مدلل کرتے ہیں:

(۱) کسی آدمی نے قسم کھائی کہ **لا يدع فلانا يسكن في هذه الدار** تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر گھر حالف کی ملکیت ہے تو حالف پر ضروری ہے کہ فلاں کو فعلاً وقولاً ہر طرح سکونت سے روکے، اور اگر گھر حالف کا نہیں تو قولاً سکونت سے روکنا کافی ہوگا، کیونکہ اس صورت میں حالف کو اس فلاں سے متعلق یا کسی دوسرے گھر سے متعلق کوئی اختیار نہیں۔

(۲) حالف نے اپنا گھر کسی کو کرایہ پر دے رکھا ہو اور سابقہ الفاظ سے قسم کھائے تو اس صورت میں حالف کا گھر ہونے کے باوجود چونکہ گھر کے منافع یعنی سکونت کا اجارہ کے ذریعہ مستاجر مالک بن چکا ہے، لہٰذا اس کو بالفعل روکنا شرعاً درست نہیں، اس کا أخرج من داري قولاً کہنا کافی ہوگا؛ گویا اس صورت میں بھی حالف اس گھر سے متعلق اجنبی کی طرح ہوگا۔

یہ پہلے مسئلہ کی تفصیل ہوئی۔جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ حالف نے اپنے فعل 'اخراج' اور 'منع سکونت' کی قسم کھائی ہے، پس اگر حالف کے لئے اپنی یمین یعنی اخراج اور منع سکونت پر حقیقۃً عمل کرنا شرعاً یا حساً ممکن نہ ہوتو مجازاً اخراج بالقول اور منع سکونت بالقول پر محمول کرنا درست ہے اور اس طرح قولاً وہ یمین میں بار ہوسکتا ہے۔

آگے دوسرا مسئلہ علامہ شامی بیان کرتے ہیں:

فرماتے ہیں کہ شارح علامہ حصکفی نے کتاب الایمان کے اخیر میں یمین کا ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم کھائے کہ **لا يدخل فلان داره فيمينه على النهي إن لم يملك منعه وإلا فعلى النهي والمنع جميعا** یعنی مذکورہ یمین کا بھی وہی حکم ہوگا جو پہلی صورت کا تھا؛ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوتو منع بالقول و بالفعل دونوں ضروری اور حقیقت پر عمل ممکن نہ ہوتو مجازاً منع بالقول کافی ہوگا۔

مگر یہ حلف علی فعل الغیر ہے، اور اس میں حالف کی استطاعت یا عجز کی تفصیل جاری نہیں ہوگی، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں شارح کا ذکر کیا ہوا یہ تفصیلی حکم دیگر کتبِ فقہ میں مذکور حکم سے مخالف ہے، کیونکہ دیگر کتب میں ایسا تفصیلی حکم **لا يدع فلانا يا لا يترك فلانا** (فعل الحالف) کی صورت میں ہی ذکر کیا ہے، **لا يدخل فلان** (فعل غیر) کی صورت میں ذکر نہیں کیا ہے۔

چنانچہ ولوالجیہ وغیرہ میں مسئلہ یوں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اس طرح قسم کھائی ::إن أدخلت فلانا بيتي، أو قال إن دخل فلان بيتي، أو قال إن تركت فلانا يدخل بيتي فامرأته طالق تو پہلی صورت میں حالف کے حکم سے داخل ہونے پر حانث ہوگا؛ کیونکہ امر دخول ادخال کی طرح ہے، دوسری صورت میں فلاں شخص گھر میں داخل ہو جائے تو حالف حانث ہوگا، چاہے حالف نے حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، حالف کو دخول کا علم ہو یا نہ ہو، یعنی یہ فعلِ غیر پر حلف ہے، اور غیر کی طرف سے محلوف علیہ فعل پایا جائے گا تو حالف حانث ہوگا، اس میں حالف کے علم عدم علم اور استطاعت وعدمِ استطاعت پر حکم کا مدار نہیں، اور تیسری صورت میں حالف کے علم میں ہوتے ہوئے داخل ہوگا تو حانث ہوگا، یعنی فلاں کے دخولِ دار کا علم ہوتے ہوئے بھی روکا نہیں تو فعلِ محلوف علیہ (تركت فلانا يدخل) پایا گیا؛ اس لیے حانث ہو جائے گا اور اگر دخول کا علم ہے تو قولاً وفعلاً روکنا ضروری ہے اور اگر عجز کے سبب فعلاً ممکن نہ ہو تو قولاً کافی ہوگا، ومثله في أيمان البحر عن المحيط وغیرہ۔

علامہ شامی کا استشہاد دوسری صورت سے ہے: فرماتے ہیں کہ دوسری صورت میں حنث کا حکم مطلقاً دخول پر موقوف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت میں انعقادِ یمین بھی نفس فعلِ غیر پر تھی، منع اور عدمِ منع کی استطاعت کی تفصیل ملحوظ نہ تھی، جیسا کہ تیسری صورت میں ملحوظ ہے (جو درحقیقت منع کے اعتبار سے حالف کی اپنے فعل پر قسم بن جاتی ہے۔)

چنانچہ شارح نے وہاں کتاب الایمان میں ایک دوسرا مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی نے اس طرح قسم کھائی و الله لتفعلن كذا (بخدا تجھے یہ کرنا ہی ہوگا) یعنی فعلِ غیر پر قسم کھائی تو قسم منعقد ہوگی، اور مخاطب اس کے مطابق کام نہ کرے گا تو حالف حانث ہو

جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ **لا یدخل فلان دارہ (أی داری)** میں بھی فلاں کے دخولِ دار سے حالف حانث ہو جائے گا، چاہے حالف نے اس کو منع کیا ہو؛ کیونکہ شرط ِحنث پائی گئی ہے، برخلاف **لا یترکه یدخل الخ** کے الفاظ کہ اس میں سابقہ تفصیل جاری ہوگی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اگر یہی تفصیل فعلِ غیر کی حلف میں مطلقاً جاری ہوتو آنے والی دو مثالوں میں بھی جاری ہونی چاہیے، حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں؛ پہلی مثال جیسے اگر کسی نے یوں کہا: **إن دخل فلان داري فأنت طالق**، اس کا حکم یہ ہے کہ فلاں کی طرف سے دارِ حالف میں دخول ہونے سے طلاق ہو جائے گی، چاہے حالف نے روکا ہو؛ جب کہ سابقہ تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ دخول سے روکا تو طلاق واقع نہ ہو؛ مگر یہ تفصیل یہاں جاری نہ ہوگی کیونکہ فعلِ غیر پر قسم ہے اور حالف کی طرف سے منع میں اپنی استطاعت یا عدم استطاعت یہاں ملحوظ نہیں۔ دوسری مثال: **والله لتفعلن کذا** (خدا کی قسم تجھے یہ کرنا ہی ہوگا،) اس کا حکم تو یہ ہے کہ اگر فلاں نے وہ کام نہیں کیا تو حالف حانث ہو جائے گا، چاہے حالف نے وہ کام کرنے کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو؛ لیکن اگر اس مثال میں بھی سابقہ تفصیل جاری کی جائے تو حکم یوں ہوگا کہ اگر حالف نے وہ کام کرنے کا کہہ دیا تو کافی ہے، پھر چاہے طلب کے باوجود وہ کام نہ کرے تو بھی حانث نہ ہوگا؛ حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ یہ فعلِ غیر کی حلف ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حالف نے اپنے فعل: اخراج، منع سکونت کی قسم کھائی ہو اور اپنا گھر ہے تو قولاً وفعلاً فعلِ محلوف علیہ کرنا ضروری ہے، الا یہ کہ سامنے والا ظالم ہو تو قول کافی ہوگا اور حالف حانث نہ ہوگا، اور اگر اپنا گھر نہیں تو عدمِ حنث کے لئے حالف کا قول: **أخرج من داري** وغیرہ کافی ہوگا۔

اور اگر فعلِ غیر کی قسم کھائی ہے تو چاہے اپنا گھر ہو یا نہ ہو؛ یہ دیکھا جائے گا کہ

اس میں حالف نے اپنی استطاعت ملحوظ رکھی ہے یا نہیں رکھی ،یعنی **لا یترك فلانا یدخل / لا یدع فلانا یدخل / لا یخلی فلان یدخل** وغیرہ کہا ہے تو قولاً وفعلاً دونوں طرح سے روکنا ضروری ہے اور ممکن نہ ہو تو قولاً کافی ہے، اور اگر حالف نے اپنی استطاعت کی قید نہیں لگائی، مطلقاً فعل غیر کی قسم ہے تو غیر کی طرف سے اس فعل کے پائے جانے پر وہ حانث ہو جائے گا، چاہے حالف نے اس کو قولاً روکا ہو یا نہ روکا ہو، اور اس اعتبار سے شارح نے کتاب الایمان کے اخیر میں جو حکم ذکر کیا ہے کہ: **لا یدخل فلان دارہ** میں یہ تفصیل ہوگی کہ **فیمینه علی النهي إن لم یملك منعه وإلا فعلی النهي والمنع جمیعا**، یہ درست نہیں، کیوں کہ یہ فعلِ غیر پر قسم ہے اور حالف کی استطاعت ملحوظ نہیں۔ پس حالف پر ہر طرح روکنا ضروری ہوگا اور اگر وہ داخل ہو گیا تو حالف بہرصورت حانث ہوگا۔

بہرحال شارح کا ذکر کردہ یہ حکم چوں کہ عامۂ کتب فقہ میں مذکور حکم کے خلاف ہے۔ اس لیے علامہ شامی اس کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شارح کے کتاب الایمان والے مسئلہ کو یہاں مذکور ظالم محلوف علیہ والے مسئلہ پر محمول کریں، اس قرینہ سے کہ دونوں مسئلوں میں حالف کے اپنے گھر سے متعلق حلف ہے، تو درست ہوگا۔ (علامہ شامی کی یہ بات بھی قدرے مجمل ہے، تفصیل علامہ شامی نے کتاب الایمان میں لکھی ہے کہ اس میں حالف کی استطاعت ملحوظ رکھی جائے، یعنی **لا یدع فلانا یدخل** کے معنی میں لیا جائے تو ہی یہ حکم درست ہوگا۔

اور اس سے معلوم ہوا کہ شارح نے جو تفصیلی حکم ذکر کیا ہے (**فیمینه علی النهي إن لم یملك منعه وإلا فعلی النهي والمنع جمیعا**) یہ مطلق نہیں کہ حالف کا گھر ہو یا کسی اور کا گھر ہو، بہرصورت جاری ہوگی؛ بلکہ یہ تفصیل تو حالف کے اپنے فعل

پر قسم کھانے کی صورت میں ہے یا فعل غیر پر اپنی استطاعت ملحوظ رکھنے کے ساتھ قسم کھائی ہو اسی صورت میں جاری ہوگی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی مزید تفصیل کتاب الایمان میں آئے گی، یہاں اس کو اس لیے ذکر کر دیا کہ اشباہ کے بعض محشی نے علامہ حصکفی کی عبارت سے دھوکا کھا کر فعلِ غیر کی مطلق قسم میں بھی وہی حکم جاری کر دیا جو استطاعت ملحوظ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی اگر کسی نے قسم کھائی کہ: **لا یدخل فلان داری**، تو اس محشی نے حکم یہ لگایا کہ فلاں کے دخول کے باوجود بھی حالف حانث نہ ہوگا؛ گویا انہوں نے عوام میں مشہور اس غلط قاعدے کو بنیاد بنالیا کہ 'جو کام آدمی کے اختیار میں نہ ہو ایسے امر کی قسم کھانے کی صورت میں آدمی حانث نہ ہوگا' حالاں کہ یہ مطلق نہیں- بلکہ یمین میں حالف نے اپنی استطاعت کو ملحوظ رکھا ہو اسی صورت میں ہے۔ **فتنبہ لذلک**۔

نوٹ:

اس مقام پر شامی کے ایک نسخے کے علاوہ تمام نسخوں میں، علامہ فرفور کے محقق نسخے میں بھی؛ عبارت یوں ہے: **لأن بعض محشی الأشباہ اغتر بعبارۃ الشارح المذکورۃ فی الأیمان فأفتی بعدم الحنث بعدم الدخول فی قولہ: لا یدخل فلان داری الخ**، جب کہ مطبوعہ بولاق امیریہ، طبع ثالث: ۱۳۲۳ھ، کی عبارت یوں ہے: **فأفتی بعدم الحنث بعد الدخول**۔ یعنی 'بعدم الدخول' کے بجائے 'بعد الدخول' کے الفاظ ہیں، اور یہی احقر کی نظر میں صحیح ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ کتاب الایمان میں علامہ شامی نے **مطلب فی الفرق بین لا یدعہ یدخل و بین لا یدخل**، میں اس مسئلے پر مزید تفصیل سے کلام فرمایا ہے، اور وہاں صراحتاً ذکر فرمایا ہے کہ شرنبلالیؒ کے رسالہ میں مذکور حکم کا خلاصہ نقل کرنے میں اشباہ کے محشی علامہ ابوالسعودؒ کو تسامح یا دھوکا ہوا

ہے۔علامہ ابوالسعود کا یہ تسامح فتح اللہ المعین شرح نظم کنز میں مذکور ہے۔فتح اللہ المعین کی عبارت اس طرح ہے: **من حلف: لا أدعه يدخل البلد، يبر فيه بالمنع قولا أطاعه أو عصا۔ شرنبلاليه۔ قال ولنا فيه رسالة، انتهى۔ محصله أنه إذا حلف على غيره أن لا يفعل كذا كما لو حلف عليه أن لا يدخل هذه الدار، فإن كانت الدار ملك الحالف فبره بالقول وبالفعل حتى لو نهاه عن الدخول فدخل يحنث، إلا إذا لم يقدر على منعه لظلمه أو كانت الدار في إجارته۔ وإن لم تكن ملكه فبره بالقول فقط حتى لو قال له لا تدخل ثم دخل لا يحنث، انتهى۔ ومنه يعلم جواب حادثة سئل عنها الفقير هي أن شخصا حلف بالحرام على أخته أن لا تتكلم قبل خروجه من الدار الخ۔**

اس عبارت میں صراحت ہے کہ شرنبلالیہ کی عبارت '**لا أدعه يدخل البلد**' ہی پر علامہ ابوالسعود نے '**لا يدخل فلان هذه الدار**' کو قیاس کیا ہے، جو ان کا تسامح ہے۔ اور اسی بنیاد پر اس شخص کے بارے میں حکم ذکر کر دیا کہ **لو قال له لا تدخل ثم دخل لا يحنث**۔

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ردالمحتار کی عبارت یوں ہونی چاہئے کہ **لأن بعض محشي الأشباه اغتر بعبارة الشارح المذكورة في الأيمان فأفتى بعدم الحنث بعد الدخول في قوله لا يدخل فلان داري**، یعنی 'بعدم الدخول' کی بجائے 'بعد الدخول' ہونا چاہیے، کیوں کہ علامہ ابوالسعود کا فتوی یہی ہے، نیز غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ردالمحتار کی عبارت کا سیاق وسباق بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے (عبید)

حلف ليخرجن ساكن داره اليوم والساكن ظالم فإن لم يمكنه إخراجه فاليمين على التلفظ باللسان۔

مطلب لا يدع فلانا يسكن في هذه الدار

(قوله فاليمين على التلفظ باللسان) كذا في القنية والحاوي للزاهدي معزيا للوبري، ولعله محمول على ما إذا كان الحالف عالما وقت الحلف بأنه لا يمكنه إخراجه بالفعل، فينصرف إلى التلفظ بقوله اخرج من داري، ولو حمل على اليمين المؤقتة كما في لأشربن ماء هذا الكوز اليوم ولا ماء فيه لكان ينبغي عدم الحنث بمضي اليوم وإن لم يقل له اخرج ولعله لم يحمل عليها لإمكان صرف اليمين إلى التلفظ المذكور بقرينة العجز عن الحقيقة.

كما لو حلف لا يدع فلانا يسكن في هذه الدار، فقد قالوا: إن كانت الدار ملكا للحالف فالمنع بالقول والفعل وإلا فبالقول أي لأنه لا يملك منعه بالفعل؛ ومثله ما لو كان آجره الدار، فقد صرحوا بأنه يبر بقوله اخرج من داري. ووجهه أن المستأجر ملك المنافع فصار الحالف كالأجنبي الذي لا ملك له في الدار. وأما ما سيذكره الشارح آخر كتاب الأيمان حيث قال لا يدخل فلان داره فيمينه على النهي إن لم يملك منعه وإلا فعلى النهي والمنع جميعا، فهو مخالف لما رأيته في كثير من الكتب من ذكر هذا التفصيل في حلفه لا يدعه أو لا يتركه.

ففي الولوالجية قال؛ إن أدخلت فلانا بيتي أو قال إن دخل فلان بيتي أو قال إن تركت فلانا يدخل بيتي فامرأته طالق، فاليمين في الأول على أن يدخل بأمره لأنه متى دخل بأمره فقد أدخله، وفي الثاني على الدخول أمر الحالف أو لم يأمر علم أو لم يعلم لأنه وجد الدخول، وفي الثالث على الدخول بعلم الحالف لأن شرط الحنث الترك للدخول، فمتى علم ولم يمنع فقد ترك اهـ ومثله في أيمان البحر عن المحيط وغيره، فتعليله للثاني بأنه وجد الدخول صريح في انعقاد اليمين على نفس فعل الغير، ولذا قال الشارح هناك قال لغيره: والله لتفعلن كذا فهو حالف، فإذا لم يفعله المخاطب حنث إلخ فعلم أنه في حلفه لا يدخل فلان داره يحنث بدخوله وإن نهاه الحالف لأنه وجد شرط الحنث بخلاف لا يتركه يدخل فإن فيه التفصيل المار؛ ولو

جرى هذا التفصيل في الحلف على فعل الغير لزم أنه لو قال إن دخل فلان داري فأنت طالق أنه لو نهاه عن الدخول ثم دخل لا يقع الطلاق، وأنه لو قال والله لتفعلن كذا وأمره بالفعل فلم يفعل لا يحنث. وقد يجاب بحمل قول الشارح في الأيمان فيمينه على النهي إن لم يملك منعه على ما ذكره هنا من كون المحلوف عليه ظالما بقرينة أن فرض المسألة في الحلف على دار الحالف فلا يمكن حمله على التفصيل المذكور فيما إذا كانت الدار ملك الحالف أو ملك غيره وسيأتي إن شاء الله تعالى زيادة تحرير لهذا المحل في الأيمان،

وإنما تعرضنا لذكر ذلك هنا لأن بعض محشي الأشباه اغتر بعبارة الشارح المذكورة في الأيمان فأفتى بعدم الحنث بعدم الدخول في قوله لا يدخل فلان داري، وهو ما اشتهر على ألسنة العوام من أنه لا يحنث في الحلف على ما لا يملكه وليس على إطلاقه فتنبه لذلك. (٥٥٨، ٥٥٧-٩)

مطلب: المحبوس ليس في الدنيا

محبوس شخص دنیا سے خارج ہے۔

درِمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے: **إن لم أكن اليوم في العالم فأنت طالق** (قسم بخدا! اگر میں آج اس عالم میں نہ رہا تو تجھے طلاق) یا اس طرح قسم اٹھائے **إن لم أكن اليوم في هذه الدنيا فأنت طالق** (قسم بخدا! اگر آج میں اس دنیا میں نہ رہا تو تجھے طلاق) تو اس صورت میں عدمِ طلاق کا حیلہ یہ ہوگا کہ حالف کو قید کرلیا جائے، چاہے گھر میں ہی قید کرلیا جائے اور پورا دن قید میں ہی رکھا جائے۔

علامہ شامیؒ در میں مذکور عبارت **إن لم أكن اليوم** کے متعلق ذکر فرماتے ہیں کہ میں نے 'صیرفیہ' میں یہ عبارت دیکھی تو 'إن أكن' بغیر 'لم' کے مذکور تھی، اور درست بھی

یہی ہے۔اور اس اعتبار سے صحیح مثال یہ ہوئی :إن أكن اليوم في هذه الدنيا فأنت طالق، (قسم بخدا! اگر آج میں اس دنیا میں رہا تو تجھے طلاق)اور حلیہ یہ ہوگا کہ اس کو قید کر کے دنیا سے نکال دیا جائے ،پس طلاق واقع نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں محبوس شخص کے متعلق وضاحت فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح قسم اٹھائے :قسم بخدا اگر میں آج اس عالم میں یا اس دنیا میں رہا تو تجھے طلاق‘۔تو طلاق واقع نہ ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ حالف کو قید کرلیا جائے اور پورا دن قید میں ہی رکھا جائے ، کیونکہ قید کو قرآنِ مجید کی ایک آیت ”إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فی الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلک لهم خزي فی الدنيا ولهم فی الآخرة عذاب عظيم‘ (سورۂ مائدہ: ۳۲) میں ينفوا من الأرض: سے ہمارے نزدیک قید کرنا مراد ہے، اور آیت کے مطابق قید کرنا گویا دنیا (زمین) سے باہر کر دینے کے معنی میں ہوا۔

آگے علامہ شامیؒ نے وزیر بن مقلۃ کے اشعار ذکر فرما کر بھی یہ بات ثابت کی ہے کہ مذکورہ قسم میں عدمِ حنث کے لیے قید کرنے کو حیلہ بنانا درست ہے، کیونکہ اشعار میں بھی قید کو ’خرجنا من الدنيا‘ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے بعض کتابوں میں وزیر بن مقلۃ کے یہ اشعار دیکھے جو انہوں نے اس وقت پڑھے، جب راضی باللہ نے ان کو ۳۲۲ھ میں قید کرلیا تھا۔

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها		فلسنا من الموتى نعد ولا الأحيا
إذا جاءنا السجان يوما لحاجة		فرحنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

ترجمہ: ہم دنیا سے نکل گئے حالانکہ ہم اہل دنیا سے ہیں، اب نہ ہم مُردوں میں شمار کیے جاتے ہیں اور نہ زندوں میں؛ جب ایک دن داروغہ کسی کام سے ہمارے پاس آیا، تو ہم خوش ہوئے اور کہنے لگے کہ یہ دنیا سے آیا ہے۔

حلف إن لم أكن اليوم في العالم أو في هذه الدنيا فكذا يحبس ولو في بيت حتى يمضي اليوم،

مطلب المحبوس ليس في الدنيا

(قوله إن لم أكن إلخ) كذا في البحر عن الصيرفية، وقد راجعت عبارة الصيرفية فرأيت فيها إن أكن بدون لم وهو الصواب (قوله يحبس إلخ) سواء حبسه القاضي أو الولي لأن الحبس يسمى نفيا قال تعالى {أو ينفوا من الأرض} [المائدة: 33] بحر عن الصيرفية أي فإن الآية محمولة عندنا على الحبس.

ورأيت في بعض الكتب أن الوزير ابن مقلة لما حبسه الراضي بالله سنة اثنتين وعشرين وثلثمائة أنشد قوله:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها ... فلسنا من الموتى نعد ولا الأحيا

إذا جاءنا السجان يوما لحاجة ... فرحنا وقلنا جاء هذا من الدنيا (۵۶۳-۹)

مطلب: الأصل أن شرط الحنث إن كان عدميا وعجز لا يحنث

شرطِ حنث عدمی اور وجودی میں حانث ہونے کا قاعدہ:

علامہ حصکفیؒ نے فروع کا عنوان قائم فرما کر شرطِ حنث عدمی اور شرطِ حنث وجودی کی بہت سی جزئیات ذکر فرمائی ہیں اور اس کے بعد باب کے اخیر میں ابن شحنہ کے حوالہ سے یہ اصل ذکر فرمائی ہے کہ اگر حالف شرطِ حنث سے عاجز ہو جائے تو اگر شرطِ حنث عدمی ہوگی تو حالف حانث ہو جائے گا، اور اگر شرطِ حنث وجودی ہوگی تو حالف حانث نہیں ہوگا۔

اسی اصل کی وضاحت کے لئے علامی شامیؒ نے **مطلب أن شرط الحنث إن کان عدمیا و عجز لا یحنث** کے عنوان سے مطلب قائم فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے سب سے پہلے ابن شحنہ کی عبارت نقل فرمائی کہ ابن شحنہ کی عبارت اس طرح ہے **والأصل أن شرط الحنث إن کان عدمیا و عجز عن مباشرته فالمختار الحنث،وإن کان وجودیا فالمختارعدم الحنث.**

پھر فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں **مباشرته** کی "ہ" ضمیر کا مرجع شرطِ بر ہے، یعنی مذکورہ اصل میں شرطِ بر سے عجز کے متعلق حکم مذکور ہے، نہ کہ شرطِ حنث سے عجز کے متعلق؛ کیونکہ شرطِ بر سے عجز کسی امر کے مانع بننے کی وجہ سے ہوتا ہے، جبکہ شرطِ حنث سے عجز محل کے فوت ہونے سے ہوتا ہے، اور چونکہ مذکورہ اصل کسی امر کے بار فی الیمین میں مانع بننے کی صورت میں عجز واقع ہوتو کیا حکم ہوگا اس کے متعلق ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ شرطِ حنث عدمی کی صورت میں شرطِ بر سے عجز واقع ہوتو حنث واقع ہوجائے گی، اور شرطِ حنث وجودی کی صورت میں شرطِ بر سے عجز واقع ہوتو حنث واقع نہ ہوگی اور اس کو علامہ شامیؒ نے اس طرح سمجھایا ہے کہ کسی چیز سے عاجز ہونا (عجزعن الشیٔ) اس کے طلب کے بعد ہوتا ہے۔ اور حالف اپنی یمین میں شرطِ بر کو طلب کرتا ہے (یعنی یمین وقسم اس لیے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے) اور طلب شرطِ بر کی ہوگی تو عجز بھی شرطِ بر سے ہوگا، اس لیے شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا **الأصل أنه متی عجز عن شرط البر حنث، فافهم۔**

آگے علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے دو اشکال ذکر فرمائے ہیں، جن میں سے پہلے کا جواب آگے ذکر کر چکے ہے، اور دوسرے کا جواب یہاں ذکر فرما رہے ہیں، ہم ان دونوں اشکالوں کو مع ان کے جواب کے یہاں ذکر کر رہے ہیں۔

(۱) اگر کوئی حالف اپنے دوستوں کو یوں کہے **إن لم أذهب بكم الليلة إلى منزلي فإمرأتي طالق** پھر حالف ان دوستوں کو لے کر اپنی منزل کی طرف نکلے اور راستہ میں پولیس ان دوستوں کو پکڑ لے اور قید کر دے تو حانث نہیں ہوگا، اشکال یہ ہے کہ اس صورت میں شرطِ حنث کے عدمی ہونے اور شرطِ بر سے عاجز ہونے کے باوجود عدمِ حنث کا حکم لگایا ہے، حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر شرطِ حنث عدمی ہو تو عجز عن شرطِ البر کی صورت میں حنث واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا یہاں بھی حنث واقع ہو جانی چاہئے۔

جواب: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت پر کوئی اشکال ہی وارد نہیں ہوتا؛ کیونکہ یہاں محلوف علیہ (**ذهاب بهم إلى المنزل**) پایا گیا ہے، لہٰذا عدمِ حنث کا حکم وجودِ بر کی وجہ سے ثابت ہوا ہے۔

اس مسئلہ کی دوسری تخریج علامہ شامیؒ نے خانیہ کے حوالہ سے یہ ذکر فرمائی ہے کہ حانث نہ ہونا محلِ شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ طرفینؒ کے یہاں: **إذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز اليوم فأهرقهُ قبل مضي اليوم** میں کہا گیا تھا کہ 'یوم' پورا ہونے سے پہلے پانی بہا دیا گیا تو محلِ شرط فوت ہو گیا اس لیے تعلیق باطل ہو گئی؛ پس اس مسئلہ میں بھی اصحاب کو پولس نے پکڑ لیا اس لیے محلِ شرط فوت ہو گیا اور تعلیق کے باطل ہونے کے سبب حنث کا احتمال ختم ہو گیا۔

(۲) 'قنیۃ' میں مذکور ہے کہ اگر حالف اس طرح قسم اٹھائے: **إن لم أعمل هذه السنة في المزارعة بتمامها فكذا** پھر بیمار ہونے کی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکے تو حانث ہو جائے گا، اور اگر سلطان کے اس کو قید کرنے کی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکے تو حانث نہیں ہوگا۔ 'قنیۃ' کی اس عبارت پر اشکال یہ ہے کہ یہ صورت بھی شرطِ حنث عدمی کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر شرطِ حنث عدمی ہو تو عجز عن شرطِ البر کی

صورت میں حنث واقع ہوجاتی ہے، لہٰذا یہاں بھی حنث واقع ہونی چاہئے، مگر منعِ سلطان کو معتبر مانتے ہوئے اس کو محلِ شرط کے فوت ہونے کی طرح قرار دے کر ابطالِ یمین کا حکم یعنی عدمِ حنث جاری کیا گیا۔

جواب: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قنیہ کا مسئلہ مختار قول کے خلاف مذکور ہے، مختار قول یہ ہے کہ منع حسی (مرض) اور غیر حسی (منع سلطان) دونوں صورتوں میں حنث متحقق ہوجائے گی۔ پس صاحب قنیہ نے اس مسئلہ کو غیر مختار قول پر محمول کیا ہے، اور وہ غیر مختار قول یہ ہے کہ شرطِ حنث عدمی کی صورت میں یمین میں بار ہونے سے امرِ غیر حسی مانع بنے تو حنث واقع نہ ہوگی، اسی غیر مختار قول پر قنیہ کے مسئلہ کو محمول کرنے کی وجہ سے قنیہ کے مسئلہ میں منع حسی اور منع غیر حسی کے درمیان فرق ہوگیا کہ منع بالحبس میں قید خانہ کے دروازہ کو بند کرنا ہے اس لیے وہ منعِ غیر حسی ہے، لہٰذا حنث واقع نہ ہوگی، بر خلاف مرض کے کہ وہ قید (بیڑی ڈالنے) کی طرح منع حسی ہے اس لئے حنث واقع ہوجائے گی۔

'قنیہ' میں مذکور جزئیہ کے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ منعِ حسی اور غیر حسی کے اعتبار سے فرق کرنا قولِ مختار کے خلاف ہے۔ قولِ مختار یہ ہے کہ شرطِ حنث عدمی کی صورت میں منع حسی ہو یا غیر حسی ہو، حنث متحقق ہوجائے گی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: لیکن بزازیہ میں کتاب الایمان کی پندرہویں فصل میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: **إن لم تحضرینی اللیلة فأنت طالق** اس کے بعد عورت کو بیڑی ڈال دی جائے اور منع حسی کے ذریعہ روک دیا جائے تو فضلیؒ نے فرمایا کہ حالف حانث ہوجائے گا، اور یہ قولِ مختار کے مطابق بھی ہے، مگر صاحبِ بزازیہ فرماتے ہیں کہ اصح قول یہ ہے کہ

حانث نہیں ہوگا، گویا کہ بزازیہ میں منع حسی کی صورت میں عدمِ حنث کے قول کی تصحیح کی ہے، ظاہر ہے کہ یہ تصحیح قولِ مختار کے خلاف ہے، چنانچہ 'ذخیرہ' میں بھی مختار قول حنث کا مذکور ہے، اور یہ جزئیہ ذخیرہ میں تو **منعت منعا حسیا** کی قید سے بھی مقید نہیں ہے جو مکمل طور پر قولِ مختار کے مطابق ہے، اور اس اعتبار سے ذخیرہ کے قول سے بھی فضلیؒ کی تائید ہوتی ہے، اور یہی قول ابن شحنہ کے ذکر کردہ اصل کے موافق بھی ہے، کیونکہ اس قاعدہ میں بھی منع حسی وغیرہ حسی کی تفصیل کے بغیر مطلقاً حنث کی بات کہی گئی ہے۔ رہی بات منع حسی اور غیر حسی کے اعتبار سے حنث اور عدمِ حنث کا فرق تو اس کا تعلق شرطِ حنث وجودی سے ہے، شرطِ حنث عدمی سے نہیں۔

مگر صاحبِ قنیہ اور صاحب بزازیہ نے منع حسی وغیر حسی کے اعتبار سے حنث و عدمِ حنث کا فرق شرطِ عدمی میں بھی جاری کر دیا، جو صحیح نہیں اور قولِ مختار کے خلاف ہے

نیز شرطِ وجودی میں منع حسی وغیر حسی کا فرق جاری ہونے کی یہ بات بھی قول غیر مختار کے مطابق ہے۔ یہاں قول مختار جیسا کہ ابن الشحنہ کی عبارت میں گذرا اور آگے حاصل میں علامہ شامیؒ ذکر کریں گے، یہ ہے کہ عدمِ حنث میں منع حسی وغیر حسی کا کوئی فرق نہیں ہے۔

نوٹ:۱ بندے نے بزازیہ کی عبارت دیکھی تو اس میں اصح قول حنث کا مذکور ہے، اور عدمِ حنث کا قول صدر الشہیدؒ کی طرف منسوب ہے، گویا بزازیہ اور ذخیرہ دونوں میں مختار قول حنث کا ہی ہے، بزازیہ کی عبارت اس طرح ہے:

إن لم تحضريني الليلة فكذا فقيدت ومنعت منعا حسيا ذكر الفضلي أنه يحنث وذكر الصدر الشهيد بعد هذا أنه لا يحنث والأصح أنه يحنث۔

نوٹ:۲ منع حسی وغیر حسی کے اعتبار سے حنث وعدمِ حنث کا فرق قنیہ میں تو

مذکور ہے، مگر بزازیہ میں اس اعتبار سے حنث وعدمِ حنث کا فرق مذکور نہیں ہے۔

تنبیہ

یہاں سے علامہ شامیؒ مجموعی اعتبار سے ابطال یمین کے احکام ذکر فرمارہے ہیں۔

ابطالِ یمین کی چار صورتیں ہیں:

(۱) محل کا فوت ہونا؛ چاہے محل شرط کا ہو یا جزاء کا۔

(۲) شرطِ حنث وجودی ہو تو یمین موقت کی صورت میں محلوف علیہ سے عاجز ہوجانا۔ لیکن اگر شرطِ حنث عدمی ہو تو محلوف علیہ سے عاجز ہونے سے حنث واقع ہوجائے گی، اسی طرح اگر یمینِ مطلق کی صورت میں محلوف علیہ سے عجز پایا جائے تو حنث واقع ہوجائے گی۔

(۳) ابتداءً شرط برّ کا عقلاً ممکن نہ ہونا۔ (۴) یمین موقت میں وقت سے پہلے شرطِ برّ کا ناممکن ہوجانا۔

مثالیں:

اگر حالف اس طرح قسم اٹھائے **لأشرب ن ماء هذا الكوز اليوم** اور یمین اٹھاتے وقت کوزے میں پانی نہ ہو تو حنث واقع نہ ہوگی، کیونکہ ابتداءً ہی برکا امکان نہ ہونے کی وجہ سے یمین ہی منعقد نہیں ہوئی، یمینِ مطلق اور یمین موقت کا یہی حکم ہے، یمین اٹھاتے وقت یمین موقت کی صورت میں اگر کوزے میں پانی موجود ہو لیکن بعد میں بہادیا جائے تو- انعقادِ یمین کے بعد بار فی الیمین ممکن نہ ہونے کی وجہ سے- حنث واقع نہ ہوگی، بلکہ یمین ہی باطل ہوجائے گی۔ اور بار فی الیمین کا ممکن نہ ہونا اس لیے ہے کہ محلِ شرط کے فوت ہونے سے عجز عن البر کا تحقق ہوگیا۔

اگر کسی نے اس طرح قسم اٹھائی **إن لم أخرج فإمرأتي كذا** اس کے بعد حالف کو بیڑی ڈال دی جائے اور روک دیا جائے تو حنث واقع ہوجائے گی، کیونکہ محل کے باقی ہونے کے باوجود شرطِ حنث (عدمِ خروج) پایا گیا، اور خروج اگر چہ حقیقۃً ممکن نہیں ہے لیکن عقلا تو ممکن ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حابس حالف کو چھوڑ دے، اور مذکورہ صورت میں عجزِ محل کے فوت ہونے کی وجہ سے پیدا نہیں ہوا، کیونکہ محلِ شرط یعنی حالف اور محلِ جزاء یعنی عورت دونوں موجود ہے، پس اس صورت میں یمین باطل نہ ہوگی، بلکہ شرطِ حنث عدمی میں فعلِ محلوف علیہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے حنث یقینی ہونے کے سبب حانث قرار پائے گا۔ برخلاف مثالِ سابق کہ وہ یمین موقت کی تھی اور اس میں پانی بہادینے سے تو محلِ شرط ہی فوت ہوجاتا ہے اس لیے حنث واقع نہیں ہوتی بلکہ یمین باطل ہوجاتی ہے۔

اسی طرح اگر حالف یوں کہے: **إن لم أمس السماء اليوم** تو دن گذرنے سے ہی حنث واقع ہوجائے گی، کیونکہ مس سماء اگر چہ عادۃً محال ہے لیکن فی نفسہ تو ممکن ہے کہ بعض انبیاء سے پایا گیا ہے، برخلاف یمین موقت میں بعد الیمین پانی بہادینا، کہ اس صورت میں محلوف علیہ پانی کو دوبارہ کوزے میں لوٹانا نہ عقلاً ممکن ہے اور نہ عادۃً۔

اگر گھر میں موجود شخص اس طرح قسم اٹھائے: **لا أسكن** اس کے بعد اس کو بیڑی ڈال دی جائے اور روک دیا جائے تو حنث واقع نہ ہوگی؛ کیونکہ مذکورہ صورت میں شرطِ حنث وجودی ہے یعنی بذاتِ خود اس کا گھر میں رہنا ہے، اور چوں کہ شرطِ حنث وجودی پر اکراہ اور منع کی وجہ سے –اس کو اکراہ کرنے والے کی طرف منسوب کرکے– معدوم کا حکم لگایا جاسکتا ہے، لہذا یہ کہا جائے گا کہ حالف کی طرف سے شرطِ حنث نہیں پائی گئی، یعنی اس کا اپنے اختیار سے سکنی نہیں پایا گیا، بلکہ اکراہ سے سکنی کروایا گیا، پس

سکنی کو مکرِہ کی طرف منسوب کریں گے اور حالف حانث نہ ہوگا بر خلاف: **إن لم أخرج**[۱] کی صورت، کہ اس صورت میں اکراہ کی وجہ سے شرطِ حنث عدمی پر معدوم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا؛ کیونکہ اس میں شرطِ حنث عدم الفعل ہے، اور عدم الفعل بغیر اختیار کے بھی متحقق ہو سکتا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ باوجود اکراہ کے عدم الفعل یعنی عدمِ خروج کی نسبت حالف کی طرف ہی کی جائے گی، فقہاء کے قول **الإکراہ یؤثر فی الوجودي لا في العدمي** (اکراہ شرطِ حنث وجودی میں مؤثر ہوتا ہے، شرطِ حنث عدمی میں نہیں) کا یہی مطلب ہے۔[۲]

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ اگر شرط حنث عدمی ہو اور شرطِ بر سے عجز محل کے فوت ہونے کی وجہ سے ہو تو حنث واقع نہیں ہوگی، اور اگر شرطِ بر سے عجز محل کے فوت ہونے کی وجہ سے نہ ہو؛ بلکہ منعِ حسی یا منعِ غیر حسی کی وجہ سے ہو تو حنث واقع ہو جائے گی، اسی طرح اگر شرطِ بر سے عاجز ہونا شرطِ بر کے عادۃً محال ہونے کی وجہ سے ہو تو بھی حنث واقع ہو جائے گی، مثلاً اگر کوئی مسِ سماء کی قسم اٹھائے تو مسِ سماء عادۃً محال ہونے کی وجہ سے حنث واقع ہو جائے گی۔

---

[۱] شامی میں یہاں لا یخرج یعنی یمین بمعنی حلف کے اُلفاظ ہیں، مگر درمختار اور ردالمحتار میں سابق سے چلی آرہی بحث سے واضح ہوتا ہے کہ إن لم أخرج فکذا یعنی یمین بمعنی تعلیق کا صیغہ ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم۔ عبید۔

[۲] لا أسکن یمین بمعنی حلف وقسم ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ اس صورت میں حالف کا مقصد خود کو عدمِ سکونت پر آمادہ کرنا ہے، اس لیے عدمِ سکونت شرطِ بر اور سکونت شرطِ حنث ہوگی، اور اسی اعتبار سے شرطِ حنث کو وجودی کہا گیا ہے، مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: مطلب فی مسئلۃ الکوز، ص: ۲۰۳)

اور اگر شرطِ حنث وجودی ہو اور شرطِ بر سے عجز پایا جائے تو اس صورت میں بھی مختار قول یہ ہے کہ مطلقاً حنث واقع نہیں ہوگی، چاہے مانع امرِ حسی ہو یا امرِ غیر حسی، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء کے کلام کا یہی خلاصہ میرے سامنے واضح ہوا، و اللہ تعالیٰ أعلم، فافهم۔

قلت قال ابن الشحنة والأصل أنه متى عجز عن شرط الحنث حنث في العدمي لا الوجودي.

مطلب الأصل أن شرط الحنث إن كان عدميا وعجز لا يحنث

(قوله والأصل إلخ) عبارة ابن الشحنة والأصل أن شرط الحنث إن كان عدميا وعجز عن مباشرته فالمختار الحنث، وإن كان وجوديا وعجز فالمختار عدم الحنث. اهـ. قلت: والظاهر أن الضمير في قوله مباشرته يعود إلى شرط البر لا شرط الحنث لأن العجز عن الشيء فرع عن تطلبه والحالف إنما يطلب شرط البر فيحصله أو يعجز عنه فكان على الشارح أن يقول متى عجز عن شرط البر فافهم. هذا، وقد استشكل في البحر فرعين: أحدهما مسألة العسس المارة، والثاني ما في القنية إن لم أعمل هذه السنة في المزارعة بتمامها فمرض ولم يتم حنث، ولو حبسه السلطان لا يحنث اهـ قال: فإن الشرط فيهما العدم وقد أثر فيه الحبس. اهـ.

قلت: أما مسألة العسس فقد مر الجواب عنها، وأما مسألة القنية فالظاهر أنها مبنية على خلاف المختار، وهو عدم الحنث فيما إذا كان المنع غير حسي، فهذا فرق بين المنع بالمرض والمنع بحبس السلطان لأن الحبس إغلاق لباب الحبس فهو منع غير حسي، بخلاف المرض فإنه كالقيد فهو منع حسي، لكن في أيمان البزازية من الخامس عشر إن لم تحضريني الليلة فكذا فقيدت ومنعت منعا حسيا، ذكر الفضلي أنه يحنث. والأصح أنه لا يحنث فقد صحح عدم الحنث في المنع الحسي، لكن ذكر في الذخيرة أن المختار الحنث ولم يقيد بكونها منعت منعا حسيا فالظاهر أنه ترجيح لقول الفضلي، وهو الموافق للأصل المار لأن الشرط

هنا عدمي ويكون التفصيل بين المنع الحسي وغيره خاصا فيما إذا كان الشرط وجوديا، ويكون ما في القنية والبزازية مبنيا على إجرائه في العدمي أيضا والله أعلم.

[تنبيه] اعلم أنهم صرحوا بأن فوات المحل يبطل اليمين، وبأن العجز عن فعل المحلوف عليه يبطلها أيضا لو مؤقتة لا لو مطلقة، وبأن إمكان تصور البر شرط لانعقادها في الابتداء مطلقا وشرط لبقائها لو مؤقتة، وعلى هذا فقولهم في ليشربن ماء هذا الكوز اليوم ولا ماء فيه لا يحنث. وجهه أنها لم تنعقد لعدم إمكان البر ابتداء، وفيما لو كان فيه ماء فصب تبطل لعدم إمكان البر بعد انعقادها، والعجز فيه ناشئ عن فوات المحل، وفي إن لم أخرج ونحوه فقيد ومنع يحنث لأن العجز لم ينشأ عن فوات المحل لأن المحل فيه هو الحالف أو المرأة ونحو ذلك، وهو موجود، بخلاف الماء الذي صب، فإذا لم يخرج تحقق شرط الحنث لبقاء المحل، وإن عجز حقيقة لإمكان البر عقلا، بأن يطلقه الحابس له كما في قوله إن لم أمس السماء اليوم فإنه يحنث بمضيه لأنه وإن استحال عادة، لكنه في نفسه ممكن لأنه وجد من بعض الأنبياء بخلاف ما لو صب الماء لأن عود الماء المحلوف عليه غير ممكن أصلا وفي لا أسكن فقيد ومنع لا يحنث لأن شرط الحنث وجودي وهو سكناه بنفسه والوجودي يمكن إعدامه بالإكراه والمنع بأن ينسب لغيره وهو المكره بالكسر.

بخلاف لا يخرج لأن شرط الحنث عدمي وهو لا يمكن إعدامه بالإكراه لتحققه من المكره بالفتح، وهذا معنى قولهم الإكراه يؤثر في الوجودي لا في العدمي، فصار الحاصل أنه إذا كان شرط الحنث عدميا، فإن عجز عن شرط البر بفوات محله لا يحنث وإن مع بقاء المحل حنث سواء كان المانع حسيا أو لا، وكذا لو كان المانع كونه مستحيلا عادة، كمس السماء، وإن كان الشرط وجوديا لا يحنث مطلقا ولو كان المانع غير حسي في المختار، وهذا ما تحرر لي من كلامهم، والله تعالى أعلم فافهم (٥٦٢، ٥٦٤-٩)

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق جلد اول

از باب طلاق المریض تا باب الخلع ختم

مرتب: مفتی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی

متعلم تدریب الافتاء جامعہ علوم القرآن جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب طلاق المریض

مطلب حال فشو الطاعون هل للصحيح حكم المريض

کیا زمانہ طاعون میں صحت مند کا حکم طاعون زدہ کی طرح ہوگا؟

درمع التنوین میں یہ مسئلہ ذکر ہورہا ہے کہ 'مرض' کی طرح دیگروہ کون سے احوال ہیں، جن میں ہلاکت کا گمان غالب ہوتا ہے اوراس حالت میں طلاق دینے والے کو 'فار بالطلاق' کہا جائے گا؟ اوراس کی عورت کو میراث دی جائے گی۔ اوروہ کون سے احوال ہیں جس میں ہلاکت کا غالب گمان نہیں ہوتا، اس لئے اس حالت میں طلاق دینے سے فار بالطلاق نہیں ہوگا، اورعورت میراث سے محروم ہوگی۔

جن احوال میں تندرست آدمی کا حکم مریض کی طرح نہیں؛ ایسی ایک حالت یہ ہے کہ کسی جگہ طاعون پھیلا ہوتو جو شخص تندرست ہو اور طاعون میں مبتلا نہ ہو وہ تندرست ہی سمجھا جائے گا، اگر وہ طلاق دے کر مرجائے تو اس کی بیوی میراث سے محروم ہوگی، کیوں کہ وہ فار بالطلاق نہیں۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ **مطلب حال فشو الطاعون هل للصحيح حكم المريض؟** کے تحت فتح القدیر کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں ایسا شخص مریض کے حکم میں ہوگا، اورصاحب فتح القدیرفرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ کا کوئی قول ان کی نظر سے نہیں گذرا۔ علامہ شامیؒ اس پر فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ تندرست کی طرح ہے، اورتائید میں وہ بات نقل کی جو حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب 'بذل الماعون فی فضل الطاعون' میں ذکر فرمائی

ہے کہ علماءِ احناف کی ایک جماعت نے یہی بات ان کے سامنے نقل فرمائی ہے۔

چنانچہ صاحبِ اشباہ ایسے شخص کے بارے میں فرماتے ہیں کہ فشوّ طاعون کے زمانہ میں تندرست آدمی کا حکم اس شخص کی طرح ہے جو صف قتال میں ہو اور ایسا شخص فار بالطلاق نہیں کہا جاتا۔

مگر علامہ شرنبلالی زمانہ طاعون کے تندرست شخص اور صف قتال میں موجود شخص کو یکساں نہیں مانتے، یعنی صف قتال میں موجود شخص تو فار بالطلاق کے حکم میں نہیں؛ مگر زمانہ طاعون کا صحیح شخص مریض کے حکم میں فار بالطلاق ہوگا۔ اس پر علامہ شامیؒ اولاً شرنبلالی کا قول نقل فرمانے کے بعد اپنی طرف سے ایک تطبیق پیش فرماتے ہیں۔

شرنبلالی فرماتے ہیں کہ فشوّ طاعون کی حالت کو صفِ قتال کی حالت پر قیاس کرنا درست نہیں؛ کیوں کہ صفِ قتال میں اہلِ صف دشمن کے دفاع کی اہلیت رکھتے ہیں؛ لیکن جب طاعون پھیلا ہو تو دفاع کی کوئی صورت ممکن نہیں ہوتی، پس اول شخص تو صحیح کے حکم میں ہوگا اور دوسرا مریض کے حکم میں ہوگا۔

علامہ شامیؒ کی تطبیق یہ ہے کہ جب طاعون کسی محلہ یا گھر میں پھیل جائے تو وہاں کے باشندوں پر موت کا خوف ایسا ہی غالب ہوتا ہے جیسا کہ جنگ میں مڈبھیڑ کی حالت میں اہل جنگ پر ہوتا ہے، اور اس حالت میں اہل جنگ مریض کے حکم میں ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف وہ محلہ یا گھر جس میں طاعون داخل نہ ہوا ہو تو ان پر ہلاکت کا خوف غالب نہیں ہوتا، تو یہ لوگ صفِ قتال میں موجود شخص کی طرح صحیح کے حکم میں ہوں گے۔ اور یہ بات بالکل عیاں ہے، بقول علامہ شامی ہماری ذکر کردہ اس تفصیل کے مطابق ہی حکم ہونا چاہیئے، کیوں کہ اصل اعتبار ہلاکت کے خوف کے

غالب ہونے کا ہے، اوراس اعتبار سے یہی تفصیل مناسب ہے۔

نیز یادرہے کہ یہ پوری بحث ایسے شخص کے بارے میں ہے، جوطاعون زدہ نہ ہو؛ کیوں کہ فار بالطلاق میں اعتبار ہلاکت کے غالب ہونے نہ ہونے کا ہے، اور طاعون میں مبتلاء شخص کوتو طاعون میں مبتلا ہونے کے سبب فار بالطلاق شمار کریں گے اورعورت میراث سے محروم نہ ہوگی۔

مطلب حال فشو الطاعون هل للصحيح حكم المريض

(قوله ومثله حال فشو الطاعون) نقل في الفتح عن الشافعية أنه في حكم المرض وقال ولم أره لمشايخنا اهـ وقواعد الحنفية تقتضي أنه كالصحيح. قال الحافظ العسقلاني في كتابه بذل الماعون: وهو الذي ذكره لي جماعة من علمائهم.

وفي الأشباه: غايته أن يكون كمن في صف القتال فلا يكون فارا اهـ وهو الصحيح عندمالك كمافي الدر المنتقى.

قال في الشرنبلالية: وليس مسلما إذ لا مماثلة بين من هو مع قوم يدفعون عنه في الصف وبين من هو مع قوم هم مثله ليس لهم قوة الدفع عن أحد حال فشو الطاعون. اهـ.

قلت: إذادخل الطاعون محلة أو دارا يغلب على أهلها خوف الهلاك كما في حال التحام القتال، بخلاف المحلة أو الدار التي لم يدخلها فينبغي الجري على هذا التفصيل، لما علمت من أن العبرة لغلبة خوف الهلاك، ثم لا يخفى أن هذا كله فيمن لم يطعن. (٥٨٨،٥٨٧-٩)

مطلب: البيان فى الطلاق المبهم ايقاع معلق وقيل ايقاع للحال

طلاق مبہم کا حکم:

صاحب درعلامہ حصکفیؒ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگرکوئی تندرست آدمی

اپنی دو بیویوں کو مخاطب کر کے کہے کہ 'تم دونوں میں سے ایک کو طلاق' پھر مرض الموت میں ان میں سے ایک کی تعیین کرے کہ یہ مطلقہ ہے، تو اس صورت میں اس کو فار بالطلاق شمار کیا جائے گا اور اس کی عورت میراث سے محروم نہیں ہوگی۔

اس جزئیہ سے استدلال کرتے ہوئے علامہ شامیؒ **مطلب البیان فی الطلاق المبھم ایقاع معلق وقیل ایقاع للحال** کے ذریعہ طلاقِ مبہم کے متعلق ایک دوسرے مسئلہ کو واضح کرتے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ میں مرض الموت میں تعیینِ طلاق کے بیان کے سبب اس کو فار بالطلاق شمار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طلاقِ مبہم یہ طلاقِ معلق ہے جو معنوی اعتبار سے شرطِ بیان پر معلق ہے، یعنی یہ کلام عند البیان وقوعِ طلاق کا سبب بنے گا اور طلاق کلامِ سابق کی وجہ سے ہی بیان کے وقت واقع ہوگی۔ اور اگر طلاقِ مبہم غیر معین عورت پر ایقاع للحال کے معنی میں ہو جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے اور بیان کو مطلقہ کی تعین کے لئے مانا جائے تو حالتِ مرض میں مطلقہ کی تعین کرنے میں آدمی فار بالطلاق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس عورت پر طلاق تو الفاظ طلاق کے وقت یعنی حالت صحت ہی میں واقع ہوگئی تھی اور حالت صحت میں طلاق دینے سے آدمی فار بالطلاق نہیں سمجھا جاتا۔ مزید تفصیل بدائع میں مذکور ہے۔

(قال صحيح لامرأتيه إحداكما طالق ثم بين) الطلاق (في مرضه) الذي مات فيه (في إحداهما صار فارا بالبيان فترث منه) كافي، ومفاده أنه لو حلف صحيحا وحنث مريضا فبينه في إحداهما صار فارا ولم أره نهر

مطلب: البيان فی الطلاق المبهم ايقاع معلق وقيل ايقاع للحال

(قوله قال صحيح) قيد به ليكون فراره بالبيان أما لو كان مريضا يكون فارا بذلك القول لا بنفس البيان فافهم (قوله إحداكما طالق) أي ثلاثا كما في عبارة الفتح عن الكافي وهو المراد لأن الكلام فيما يكون به فارا ولا فرار في الرجعي (قوله

فترث منه) لأنه بين الطلاق بعد تعلق حقها بماله فير د عليه قصده، كما لو أنشأ فجعل إنشاء في حق الإرث للتهمة، ولو ماتت إحداهما قبله ثم مات تعينت الأخرى ولم ترث لأنه بيان حكمي فانتفت التهمة عنه، وتمامه في الفتح.

قلت: وما ذكر من أنه يصير فارا بهذا البيان مؤيد للقول بأن البيان في الطلاق المبهم إيقاع للطلاق معلقا بشرط البيان معنى: أي ينعقد سببا للحال لوقوع الطلاق عند البيان فيقع عند البيان بالكلام السابق، أما على القول بأنه إيقاع للحال في واحدة غير عين والبيان تعيين لمن وقع عليها الطلاق، فينبغي أن لا يصير فارا لأن الوقوع يكون في حال صحته كذا في البدائع، وتمام الكلام على ذلك مبسوط فيه. (٩-٥٩٩)

مطلب اصطلاح صاحب الهدايه والملتقى فى تصحيح الاقوال

تصحیح اقوال میں صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ ملتقی کا طریقہ کار:

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ عورت حیض بند ہونے پر غسل کے ذریعہ عدت سے نکل جائے گی؛ لیکن اگر عورت غسل کرے اور مکمل عضو کو دھونا چھوڑ دے تو اس کی عدت پوری نہیں ہوئی۔ اس کے تحت صاحب درؒ علامہ حصکفیؒ نے یہ جزئیہ بیان کیا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق الگ الگ ہوتو اقل عضو کی طرح ہے، اس لئے کہ صحیح قول کے مطابق یہ دونوں مل کر ایک عضو کے حکم میں ہے، اور اس مسئلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق انفرادی طور پر اقل عضو کے مانند ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو مستقل طور پر چھوڑنا عضوِ کامل چھوڑنے کی طرح ہے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ملتقی میں اشارۃً پہلے قول کی تصحیح ہے بایں طور کہ اس قول کو انہوں نے مقدم کیا ہے۔

ہدایہ میں بھی اس قول کی طرف اشارۃً تصحیح ہے، بایں طور کہ اس قول کو مؤخر ذکر کیا ہے اور اس کی دلیل بھی بیان کی ہے کہ ان اعضاء کی فرضیت میں اختلاف ہے۔

اس موقع پر علامہ شامیؒ نے مطلب کا عنوان قائم کر کے صاحب ملتقی اور صاحب ہدایہ کے طریقۂ ترجیح و تصحیح کی نشان دہی فرمائی ہے کہ صاحب ملتقی صحیح اور راجح قول کو مقدم ذکر کرتے ہیں، اور صاحب ہدایہ صحیح اور راجح قول کو مؤخر ذکر کرتے ہیں۔

(ولو اغتسلت ونسيت أقل من عضو تنقطع) لتسارع الجفاف، فلو تيقنت عدم الوصول، أو تركته عمدا لا تنقطع. (ولو) نسيت (عضوا لا) تنقطع وكل واحد من المضمضة والاستنشاق كالأقل.

مطلب اصطلاح صاحب الهدايه والملتقى فى تصحيح الاقوال فى المذهب

(قوله: ولو نسيت عضوا). كاليد والرجل بحر (قوله: لأنهما عضو واحد) أي بمنزلته، وكل واحد بانفراده بمنزلة ما دون العضو، وهذا قول محمد ورواية عن أبي يوسف. وفي رواية عنه أن ترك كل بانفراده كترك عضو، وأشار إلى تصحيح الأول في الملتقى حيث قدمه، وفي الهداية حيث أخره مع تعليله بأن في فرضيته اختلافا بخلاف غيره من الأعضاء. (٦٣٣ - ٩)

مطلب فيما قيل ان الحبل لا يثبت الا بالولادة

کیا حمل ولادت کے بعد ہی ثابت النسب ہوگا؟

حمل کا نسب وثبوت وضعِ حمل اور ولادت سے قبل شوہر سے ثابت ہوتا ہے

یا نہیں؟ یہ مسئلہ اس مطلب کے ضمن میں یہاں ذکر کرنا مقصود ہے۔ اس مسئلہ کا ذکر اس مقام پر رجعت کے ایک اور مسئلہ کے ضمن میں زیر بحث آیا ہے، اس لئے اولاً ہم اصل مسئلہ کو ذکر کریں گے اور بعد میں مطلب کو حل کریں گے۔ انشاء اللہ

اصل زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص اس کی حاملہ بیوی کو طلاق دے، دراں حالیکہ اس سے وطی کا انکار بھی کرتا ہے تو کیا یہ طلاق رجعی سمجھی جائے گی یا بائنہ؟ کیوں کہ غیر مدخول بھا کو طلاق بائنہ ہوتی ہے اور اس اعتبار سے اس کو رجوع کا اختیار نہ ہو؛ لیکن اگر یہ دیکھا جائے کہ عورت اس مرد کے نکاح میں ہوتے ہوئے حاملہ ہوئی ہے تو مرد کا انکار شرعاً معتبر نہیں اور اس اعتبار سے عورت مدخولہ ہوئی، لہٰذا طلاق رجعی ہوگی اور شوہر کو رجوع کا حق ملے گا۔

اس مسئلہ کو بیان کرتے ہوئے صاحب وقایہ نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں:
طلق ذات حمل أو ولد وقال لم أطاء راجع (وقایہ کے الفاظ شرح وقایہ کے ہندوستانی نسخوں میں اس طرح ہے: **ولو طلق حاملا أو من ولدت منكرا وطيها فله الرجعه**) یعنی حاملہ یا صاحب ولد عورت کو طلاق دینے کی صورت میں شوہر کو حتمی طور پر رجوع کا حق ہے۔

شارح وقایہ علامہ صدرالشریعہ کے مطابق وقایہ کی یہ عبارت (رجوع کا حق ہونے کی) قابل اعتراض ہے، یعنی حتمی طور پر رجوع کا حق دینا درست نہیں، علامہ شامیؒ نے اس مقام پر صدرالشریعہ کا اعتراض بھی نقل کیا ہے، اور انہوں نے تصحیح کرتے ہوئے جو صحیح و مناسب عبارت ذکر کی ہے اس کو بھی ذکر کیا ہے اور وہی الفاظ درمع التنویر میں بھی اختیار کئے گئے ہیں۔

وقایہ کی عبارت پر اعتراض یہ ہے کہ ان کی عبارت مقصود کے مطابق نہیں،

بلکہ اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ جب مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور وہ حاملہ تھی اور اس سے وطی کا انکار کیا یعنی یہ کہا کہ میں نے اس کے ساتھ کبھی بھی جماع نہیں کیا، اب یہ انکار دراصل اس بات کو متضمن ہے کہ وہ اس حمل کو اپنا ماننے سے انکار کر رہا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ رجعت صحیح نہ ہو؛ کیوں کہ رجعت عدت میں ہوتی ہے اور غیر مدخولہ کی عدت نہیں ہوتی؛ ایسی حالت میں مصنف کا قول **فله الرجعة** تب ہی معتبر ہوگا جبکہ شرعاً اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو جائے، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ عورت کے یہاں طلاق کے چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ پیدا ہو؛ اس سے پہلے رجعت نہیں ہوسکتی اور چھ ماہ سے کم میں ولادت ہوتو بوقتِ طلاق عورت کا شوہر کی وطی سے حاملہ ہونا ثابت ہو جائے گا؛ مگر اب ولادت کے بعد بھی رجعت صحیح نہ ہوگی، کیوں کہ عدت گذر گئی کہ حاملہ کی عدت وضع حمل تک ہوتی ہے، غرض صحت رجعت کا حکم لگانا کسی طرح ٹھیک نہیں بنتا، نہ وضعِ حمل سے پہلے نہ وضعِ حمل کے بعد۔

اس کے بعد صدر الشریعہ وقایہ کی سابق میں مذکور عبارت پر وارد ہونے والے اعتراض کی وجہ سے اس عبارت کی توضیح کرتے ہیں کہ 'فله الرجعة' سے مراد یہ ہوگی کہ اگر خاوند نے ولادت سے قبل رجوع کر لیا تو اب چھ مہینے سے کم میں بچہ جننے کے بعد اس رجوع کی صحت کا حکم دیا جائے گا، کیوں کہ اب چھ ماہ سے کم میں ولادت سے مرد کے (دعوائے عدم وطی کا) کذب ظاہر ہو گیا، اور یہ معلوم ہو گیا کہ وطی کے بعد عورت کو طلاق ہوئی، لہٰذا اس کا سابقہ رجوع عدت میں واقع ہونے کے سبب صحیح ہے۔

بہر حال فله الرجعة کہہ کر ایسے شخص کو حتمی طور پر رجوع کا اختیار دینا صحیح نہیں؛ کیوں کہ رجوع کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ بوقتِ طلاق وہ حاملہ ہو اور

یہ اس صورت میں ثابت ہوگا، جبکہ عورت طلاق کے بعد چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے، اگر چھ ماہ کے بعد بچہ جنے تو شوہر اپنے انکار میں سچا ہوگا، اور عورت کا بوقت طلاق حاملہ ہونا یقینی نہیں، پس اس کو ’غیر مدخول بہا‘ مانتے ہوئے بائنہ قرار دیں گے اور رجوع کا حق نہ ہوگا۔

اس لئے صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہوتا کہ وقایہ کی عبارت اس طرح ہو: **من طلق حاملا منكر وطيها فراجعها فجائت بولد لأقل من ستة أشهر صحت الرجعة.**

یعنی رجوع کا حق اس کو حقیقی طور پر ہے یہ تو نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر اس نے رجوع کرلیا تو چھ ماہ سے کم میں بچہ جننے کی صورت میں صحیح مان لیں گے۔

علامہ حصکفیؒ نے ’**وتوقف ظهور صحتها على الوضع لا ينافي صحتها قبله، فلا مسامحة في كلام الوقاية**‘ کے ذریعہ صدر الشریعہ کے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، حصکفی فرماتے ہیں کہ ’رجعت کی صحت کے ظہور کا وضعِ حمل پر موقوف ہونا وضع حمل سے قبل رجعت کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ اور اس اعتبار سے صاحبِ وقایہ کے کلام میں کوئی تسامح نہیں۔‘

مگر علامہ شامی کے نزدیک حصکفیؒ کی یہ توضیح صحت سے دور ہے، کیوں کہ اس توضیح میں بھی مطلق رجوع کے صحت کی بات کی گئی ہے۔

اب تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ وقایہ، ہدایہ، کنز وغیرہ میں علی الاطلاق صحتِ رجوع یا حقِ رجعت کی بات کی گئی ہے، وہ صحیح نہیں اور صدر الشریعہ کو اسی پر اعتراض ہے، اور ان کے بقول حقِ رجعت شوہر کے لیے یقینی طور پر ثابت نہیں اور رجوع کرلیا تو دیکھا جائے گا کہ طلاق کے بعد چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے تو درست

مانیں گے ورنہ نہیں۔

صدر الشریعہ کے برخلاف صاحبِ بحر الرائق مشائخ یعنی وقایہ، ہدایہ، کنز وغیرہ کی بات درست مانتے ہیں، اس لئے بحر الرائق میں صدر الشریعہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے مشائخ کے قول کو درست قرار دیا ہے، یعنی حمل کی صورت میں شوہر کو رجوع کا حق ملے گا، اگر چہ وہ وطی کا انکار کرتا ہو، اور چھ ماہ سے قبل یا بعد میں ولادت کا فرق نہیں کیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ **لکن انتصر فی البحر للمشائخ** کے ذریعہ یہی بات بیان کرتے ہیں کہ عورت کا حمل ولادت سے پہلے شوہر سے ثابت ہوجاتا ہے اور اس سے نسب بھی ثابت ہوجاتا ہے، جیسا کہ خیارِ عیب کے باب میں مبیعہ باندی کا حمل ولادت سے قبل ظہورِ حمل سے ہی ثابت ہوجاتا ہے، اور ثبوتِ نسب کے باب میں یہ مسئلہ آتا ہے کہ ظاہری حمل سے نسب ثابت ہوجاتا ہے تو اس صورت میں وضعِ حمل سے قبل بھی رجعت کی صحت درست ہوگی؛ کیوں کہ حمل کا ثابت ہونا دلیل ہے کہ اس نے وطی کی ہے اور اپنے انکار میں شرعاً وہ جھوٹا ہے، پھر چاہے طلاق کے بعد چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہو یا چھ ماہ سے زیادہ میں۔

اسی طرح یعقوب پاشا نے شرح الوقایہ پر اپنے حاشیہ میں دو طریقہ سے صدر الشریعہ کی تردید کی ہے، پہلا طریقہ تو وہی ہے جو ابن نجیم نے ذکر کیا ہے۔

دوسری بات انہوں نے یہ لکھی ہے کہ اس مسئلہ میں آگے آرہا ہے کہ اگر مرد نے عورت سے رجوع کیا، پھر عورت نے دو سال سے کم میں بچہ جن دیا تو اس کا نسب شوہر سے ثابت ہوجائے گا۔ یعقوب پاشا اس مسئلہ کو دلیل بناتے ہوئے فرماتے ہیں کہ طلاق کے بعد چھ مہینہ سے زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہونے کی صورت میں بھی یہ

مانا جائے گا کہ بوقت طلاق وہ حاملہ تھی اور مدخولہ تھی، لہٰذا رجوع بہرصورت درست ہوگا۔

صاحب بحر علامہ ابن نجیمؒ اور علامہ یعقوب پاشا کی تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ عورت کے ظاہری حمل کا بھی اعتبار ہوگا، وہ شوہر سے ثابت ہوگا اور ثبوتِ نسب کا بھی فائدہ دے گا، اگرچہ شوہر اس سے وطی کا انکار کرتا ہو۔

آگے علامہ شامیؒ **مطلب فیما قیل ان الحبل لا یثبت إلا بالولادة** کے تحت اسی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے ان حضرات کی بات نقل فرماتے ہیں جن کے نزدیک صدر الشریعہ درست ہے۔ اور ان کے مقابل دیگر حضرات کے قول کی تردید کرتے ہیں۔

اولاً علامہ مقدسی کے حوالہ سے صاحب بحر کی بیان کردہ پہلی وجہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'صدر الشریعہ کا قول تحقیقی ہے اور قابلِ قبول ہے'۔

اور اس کے مقابل صاحب بحر کا یہ قول کہ 'حمل ولادت سے پہلے ثابت ہو جاتا ہے اور اس سے نسب بھی ثابت ہوجاتا ہے' قابل رد ہے۔

پھر علامہ مقدسی صاحب بحر کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'صاحب بحر نے مبیعہ باندی میں خیار عیب کے مسئلہ میں جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ امام محمد کی ایک ضعیف روایت ہے، امام محمدؒ کی روایت یہ ہے کہ 'باندی کو عیب کی بنا پر ایک عورت کی گواہی سے لوٹا دیا جائے گا۔ (**أنه یرد بشهادة المرأة بالعیب**) امام ابو یوسف سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جن میں اظہر اور صحیح روایت یہ ہے کہ عورت کا قولِ خیار عیب کی خصومت کی حد تک قبول کیا جائے گا، رد کا فیصلہ خصومت کے قواعد کے مطابق قاضی کرے گا۔ محض عورت کے حمل کی

گواہی کی وجہ سے باندی میں خیار عیب ثابت نہیں ہوگا۔ پس اگر بائع نے ثابت کر دیا کہ بوقت بیع حمل نہ تھا تو خیار عیب نہیں ملے گا۔

اسی طرح (یعقوب پاشا کا) ثبوتِ نسب میں مذکور مسئلہ سے استدلال کرنا کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ ''حمل ظاہر ہو تو نسب ثابت ہو جاتا ہے، فراش کی وجہ سے اور عورت کے ولادت کے اقرار کی وجہ سے'' یہ بھی درست نہیں؛ کیوں کہ اس مسئلہ میں اختلاف مشہور ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر معتدہ عورت سے ولادت کا انکار کرے تو ثبوت نسب کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ ہاں اگر حمل ظاہر ہو تو حملِ ظاہر کے ساتھ ایک عورت کی گواہی سے ولادت ثابت ہو جائے گی، امام صاحب کے اس قول سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حبل ظاہر سے ولادت اور نسب ثابت ہو جاتا ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حبلِ ظاہر ایک عورت کی گواہی کو مؤید کرتا ہے، باقی نسب کا ثبوت تو (قاضی کے پاس) ولادت کے ثابت ہونے پر موقوف ہے، جو ایک عورت کی شہادت سے ہوتا ہے۔

آگے علامہ مقدسی اپنے قول کی تائید میں مبسوط کا ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں، مبسوط میں ہے کہ 'اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا کہ اگر تو حاملہ ہوئی تو تجھ کو طلاق، پھر اس کے ساتھ وطی کی تو اس کے لئے بہتر ہے کہ جب تک عورت بذریعہ حیض استبراء نہ کر لے دوسری مرتبہ اس سے وطی نہ کرے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ پہلی وطی کی وجہ سے حمل ٹھہر گیا ہو۔

علامہ شمس الدین سرخسیؒ نے اس مسئلہ کی تین صورتیں بیان کی ہے:

(ا) اگر عورت مرد کے قول (إن حبلت فأنت طالق) کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنے تو عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں حمل

کا یمین سے قبل ہونے کا یقین ہے۔

(۲) عورت یمین وتعلیق کے بعد دو سال سے کم مدت میں بچہ جنے تب بھی طلاق والی نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اس صورت میں بھی حمل کے یمین سے پہلے ہونے کا احتمال ہے۔

نوٹ: علامہ شامیؒ نے ان دونوں صورتوں کو اختصار کی غرض سے ذکر نہیں فرمایا۔

(۳) تیسری صورت جو کتاب میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ اگر عورت مرد کے قول: إن حبلت فانت طالق کے بعد دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنے تو اس صورت میں اس پر طلاق واقع ہوگی؛ کیوں کہ اس حمل کا اس شوہر کی وطی سے ہونا یقینی ہے۔اور وہ اس طرح کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حمل کی کم سے کم مدت چھ مہینے اور زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حمل مخصوص طور پر ولادت ہی سے ثابت ہوگا اور محض حمل کا ظہور ثبوت کے لئے کافی نہیں ہوگا، لہٰذا محض ظہورِ حمل کی وجہ سے اس پر وہ احکام مرتب نہیں ہوگے جو ثبوت کی صورت میں ہوتے ہیں۔

یہاں علامہ مقدسی کی پہلی بات ختم ہورہی ہے، جوانہوں نے یعقوب پاشا اور صاحب بحر کے جواب میں تحریر فرمائی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ صدر شریعہ کی بات درست ہے اور بدونِ ولادت حمل شوہر سے ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں اتنا ہوگا کہ حمل ظاہر ہونے کی صورت میں دعوائے ولادت میں صرف قابلہ کی گواہی کافی ہوگی اور اس سے ولادت ثابت ہوجائے گی، جب کہ ثبوت نسب تو ولادت ہی پر موقوف ہوتا ہے۔

مقدسی کے اس جواب پر علامہ شامیؒ قلت کہہ کر بحوالہ زیلعی ایک اعتراض کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ زیلعی نے اس مسئلہ میں جو کلام کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ولادت اور ولادت کے واسطہ سے نسب کے ثبوت کے لئے حبلِ ظاہر کافی ہے، چنانچہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ ولادت عورت کے قول ولدت سے ثابت ہوجائے گی، بشرطیکہ حمل ظاہر ہو یا فراش قائم ہو، یا شوہر ظہورِ حمل کے وقت حمل کا اعتراف کرتا ہو، چنانچہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے طلاق کو ولادت پر معلق کیا تو عورت کے قول 'ولدت' کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، چونکہ حمل ظاہر تھا، ساتھ ساتھ شوہر کو حمل کا اعتراف بھی تھا، یہ امام ابوحنفیہ کا مذہب ہے، امام ابوحنفیہ کے نزدیک قابلہ کی گواہی تعیینِ ولد کے لیے شرط ہے، اس کے برخلاف صاحبین کے نزدیک قابلہ کی گواہی ثبوتِ ولادت کے لئے ضروری ہے، تعین ولد کے لئے نہیں۔ حاصل یہ کہ امام صاحب کے نزدیک حمل کے ظاہر ہونے سے ہی ولادت ثابت ہوجائے گی؛ البتہ تعین ولد کے لئے قابلہ کی گواہی ضروری ہوگی۔

حبل ظاہر یا حمل کے ظہور کا مطلب:

علامہ قاسم نے ظہورِ حمل کی تصریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ظہورِ حمل سے مراد یہ ہے کہ حمل کے آثار و علامت عورت پر اس طرح ظاہر ہو کہ ہر دیکھنے والا غالب ظن کے ساتھ اس کو حاملہ سمجھ لے۔

اب تک کی بحث پر ایک نظر:

آگے بڑھنے سے پہلے ہم اب تک کی بحث پر ایک نظر کرلیں۔ حمل کا نسب ولادت سے قبل شوہر سے ثابت ہوگا یا نہیں؟ اس کے متعلق بحث چل رہی ہے۔ صاحب درعلامہ حصکفیؒ کے بقول ظہورِ حمل ثبوت کے لئے کافی ہے، ولادت ضروری

نہیں اور یہی مذہب صاحبِ وقایہ، صاحبِ ہدایہ اور کنز وغیرہ کا ہے، البتہ صدر الشریعہ کواس پر اعتراض ہے، وہ صحت رجعت کے ثبوت کے لئے محض حمل کو کافی نہیں مانتے، بلکہ ان کے نزدیک ثبوت کی صحت کے لئے ولادت بھی ضروری ہے،صدر الشریعہ کے قول کے مقابل صاحب بحر اور علامہ یعقوب پاشا نے دو وجہوں سے صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ وقایہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے صدر الشریعہ کا رد فرمایا ہے۔اس کے بعد مقدسی کے حوالہ سے یعقوب پاشا اور صاحب بحر کی بیان کردہ پہلی وجہ کی تردید مذکور ہوئی ہے، جس میں صدر الشریعہ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے، اور اسے تحقیقی اور لائق قبول قرار دیا گیا ہے، یعقوب پاشا کی ذکر کردہ دوسری دلیل کا جواب علامہ شامیؒ بعد میں ذکر کریں گے۔

اس درمیان علامہ شامیؒ نے قلت کہہ کر زیلعی کے حوالہ سے مقدسی کی بیان کردہ تفصیل پر اشکال کیا ہے، اور ایک طرح سے صاحب بحر اور علامہ حصکفیؒ کی تائید کی ہے، یہ اب تک کی بحث کی مختصر ترتیب ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے نعم کہہ کر اس مسئلہ کو ایک قید کے ساتھ مقید کیا ہے، اور یہ ان کی طرف سے ان دونوں قول کے درمیان تطبیق کی ایک شکل ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر حمل کے ساتھ کوئی اور دوسرا معارض نہ ہو تو ثبوت کے لئے ظہورِ حمل کافی ہوگا، لیکن اگر حمل کے ساتھ کوئی دوسرا معارض بھی ہو تو ثبوت کے لئے ظہورِ حمل کافی نہ ہوگا۔ بلکہ متعین وقت میں ولادت بھی ضروری ہوگی۔

جیسا کہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں ظہورِ حمل کے ساتھ ساتھ شوہر کا وطی سے انکار کرنا یہ معارض موجود ہے، تو اس صورت میں ظہورِ حمل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور ظہور کی وجہ سے ثبوت حمل مانتے ہوئے رجعت ثابت نہ ہوگی اور نہ ہی رجعت

کے عدمِ صحت کا حکم لگائیں گے، بلکہ ولادت تک انتظار کیا جائے گا، اگر شوہر اپنے انکار میں جھوٹا ثابت ہو تو رجعت درست ہوگی ورنہ درست نہیں ہوگی۔

پس اگر عورت چھ مہینہ سے کم میں بچہ جن کر اس کے کذب کو ظاہر کر دے تو رجعت درست ہوگی؛ کیوں کہ چھ مہینہ سے کم مدت میں ولادت سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ حمل اسی شوہر کے زمانہ نکاح کا ہے۔

علامہ شامیؒ اس کو ایک اور نظیر سے سمجھا رہے ہیں۔ وہ نظیر یہ ہے کہ اگر معتدہ عورت نے اپنی عدت پوری ہونے کی خبر دی، پھر اس نے حمل کا دعوی کیا تو اب اس کے ظہورِ حمل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا؛ یعنی فقط ظہورِ حمل کی بنیاد پر نہیں مان لیں گے کہ عدت جاری ہے، بلکہ عورت کے بچہ جننے تک انتظار کیا جائے گا، پس اگر عورت حمل کی خبر دینے کے چھ مہینہ سے کم مدت میں بچہ جنے تو شوہر سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا، چوں کہ اس صورت میں ختم عدت کی خبر دینے میں اس کا کذب ظاہر ہو گیا۔ ہاں اگر عورت چھ مہینے سے زائد مدت میں بچہ جنے تو اس صورت میں یہ احتمال بھی ہے کہ بچہ کا علوق ختم عدت کے دعوی کے بعد ہوا ہو؛ لہٰذا اس مسئلہ میں حمل ظاہر کے ساتھ ساتھ عورت کے ختم عدت کا دعوی کرنے کی وجہ سے تناقض پیدا ہوگا، لہٰذا ثبوت کے لئے محض ظہور حمل کافی نہیں ہوگا، بلکہ ولادت کا انتظار کیا جائے گا، تا کہ اس کا کذب یقینی طور پر ظاہر ہو جائے۔

پس اگر صدر الشریعہ کے قول کو یعنی ثبوت کے لئے ولادت ضروری ہونے کو اس خاص صورت (تناقض اور تعارض) پر محمول کرے تو مذکورہ تفصیل سے ان کی تائید ہوگی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حمل ظاہر ہو تو اس کو شوہر ہی سے ثابت مانا جائے گا اور اس

کے مطابق احکام جاری ہوں گے، ہاں، اگر حمل کو شوہر سے ثابت ماننے میں عارض پایا جائے تو ولادت تک انتظار کیا جائے گا اور پھر دیکھا جائے گا کہ بوقتِ طلاق یہ حمل شوہر کا تھا تو رجوع صحیح ہوگا اور اگر بالیقین ثابت ہو کہ بوقتِ طلاق یہ حمل شوہر کا نہیں تو عورت غیر مدخول بہا ہونے کے سبب بائنہ مانی جائے گی اور رجوع درست نہیں ہوگا۔

یعقوب پاشا نے صدر الشریعہ کی تردید کرتے ہوئے دوسری بات یہ ذکر فرمائی تھی کہ اس مسئلہ کے بعد مذکور طلاق والے مسئلہ میں ہے کہ عورت طلاق کے بعد دو سال سے کم میں بچہ جنے تو اس کا نسب ثابت ہوگا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ چھ مہینے سے زیادہ کے بعد بھی بچہ جنے تو بھی نسب ثابت ہوگا اور یہ دلیل ہے کہ بوقت رجوع اس کا حمل شوہر سے مانا گیا اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جس مسئلہ کا حوالہ یعقوب پاشا نے دیا ہے وہ اس صورت میں مفروض ہے کہ شوہر عورت کے ساتھ خلوت کا اقرار کرتا ہو اور وطی کا انکار کرتا ہو، اس مسئلہ میں چوں کہ طلاق بعد الخلوۃ ہے اور طلاق بعد الخلوۃ عدت کو واجب کرتی ہے اور ایسی معتدۃ الرجعی عورت جب عدت مکمل ہونے کا اقرار نہ کرے اور بچہ جنے تو اس کا نسب شوہر سے ثابت ہو جائے گا، ہاں اگر عورت نے دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو ولادت کو رجعت سمجھا جائے گا؛ کیوں کہ پہلی صورت میں علوق کا قبل الطلاق ہونا ممکن ہے، اور دوسری صورت میں بعد الطلاق ہونا یقینی۔

پس جب اس کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا اور شوہر قولاً رجوع کر چکا تھا، پھر جب عورت دو سال سے کم مدت میں بچہ جنے تو اس کے عدت میں ہونے کے سبب شوہر کی رجعت کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مسئلہ میں شوہر نے خلوت کا اقرار نہیں کیا کہ عورت پر عدت لازم ہو؛ کیوں کہ لزومِ عدت کے لئے خلوتِ صحیحہ کا پایا جانا ضروری ہے، پس جب شوہر نے خلوت کے بغیر طلاق دی تو طلاق قبل الدخول ہونے کے سبب عورت پر عدت لام نہیں ہوئی، اب اگر عورت چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنتی ہے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ طلاق بعد الدخول ہے اور عورت معتدہ ہے، نیز شوہر اپنے دعوی میں جھوٹا ہے، لہٰذا اگر شوہر ولادت سے پہلے رجوع کر لے تو عورت کے عدت میں ہونے کے سبب شوہر کا رجوع صحیح اور درست ہے، اس کے بر خلاف اگر عورت نے چھ مہینہ سے زائد مدت میں بچہ جنا تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شوہر کی طرف سے رجعت عدت کی حالت میں ہے، اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ عورت کا حمل طلاق کے بعد کسی اور وجہ سے ہوا ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، لہٰذا بچے کا نسب بھی شوہر سے ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ فقہاء نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر عورت پر عدت لازم نہ ہو تو اس کے بچہ کا نسب شوہر سے ثابت نہیں ہوگا، ہاں اگر یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اس کا بچہ ہے تو پھر نسب شوہر سے ثابت ہوگا۔ جیسا کہ طلاق کے بعد چھ مہینہ سے کم مدت میں بچہ جننے کی صورت میں نسب ثابت ہو جاتا ہے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ خلاصہ کے طور پر دونوں مسئلوں میں وجہِ اشتراک اور وجہِ فرق کو بیان فرماتے ہیں۔

اس بات میں دونوں مسئلے مشترک ہیں کہ دونوں میں رجوع کی صحت ولادت اور ثبوت نسب پر موقوف ہے، پہلے مسئلہ میں اس وجہ سے کہ شوہر وطی کا منکر ہے اور عورت حاملہ ہے، اب اگر چھ مہینے سے کم میں وہ بچہ جنے تو ثابت ہوگا کہ بوقت

طلاق حاملہ تھی اوراس اعتبار سے معتدہ تھی اور رجعت صحیح ہوگی اور شوہر انکار وطی میں جھوٹا قرار پائے گا۔اسی طرح دوسرے مسئلہ میں دوسال بعد بھی بچہ جننے کی صورت میں رجعت صحیح ہوگی، کیوں کہ خلوۃ کی وجہ سے وہ اسی کی معتدہ ہے اور مانا جائے گا کہ زمانہ عدت میں رجوع کرلیا گیا ہوگا اور اگر دوسال سے کم میں بچہ جنے گی تو نسب ثابت ہوگا اور مانا جائے گا کہ طلاق کے قبل سے ہی حاملہ ہے جس سے نسب ثابت ہوگا،اس درمیان رجوع کر چکا ہوگا،توفبہا ورنہ ولادت سے بائنہ ہوجائے گی، کیوں کہ خلوۃ صحیحہ کے بنا پر عورت پر عدت واجب ہوتی ہے،اور عدت کے درمیان رجوع ہوتا ہے، اگر چہ عورت چھ مہینے سے زائد مدت میں بچہ جنے۔**فاغتنم تحرير هذا المقام الذی زلت فيه أقدام الأفهام، و السلام فافهم.**

(طلق حاملا منكر او طأها فراجعها) قبل الوضع (فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر) من وقت الطلاق ولستة أشهر (فصاعدا) من وقت النكاح (صحت) رجعته السابقة، وتوقف ظهور صحتها على الوضع لا ينافي صحتها قبله، فلا مسامحة في كلام الوقاية.

مطلب فيما قيل إن الحبل لا يثبت إلا بالولادة

(قوله: وتوقف ظهور صحتها إلخ) اعلم أنه قال في الوقاية طلق ذات حمل، أو ولد وقال: "لم أطأ": راجع. اهـ. ومثله في الكنز والهداية وغيرهما.

واعترضهم المحقق صدر الشريعة بأن ذات الحمل فيها إشكال وذلك أن وجود الحمل وقت الطلاق إنما يعرف إذا ولدته لأقل من ستة أشهر من وقته، وإذا ولدت انقضت العدة فكيف يملك الرجعة. ولا يراد أنه يملك الرجعة قبل وضع الحمل أي بأن يحكم بصحتها قبله لأنه لما أنكر الوطء لم يكن مكذبا شرعا إلا بعد الولادة لأقل من ستة أشهر لا قبلها، فالصواب أن يقال: ومن طلق حاملا منكرا وطأها فراجعها فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر صحت الرجعة اهـ ملخصا، وقد تبعه

المصنف في متنه كما رأيت، وقد أشار الشارح إلى الجواب عن الوقاية بأن قوله راجع معناه أنه لو راجع قبل الولادة صحت رجعته متوقفة على الولادة لأقل من ستة أشهر من وقت الطلاق، وتوقف ظهور صحتها على الولادة لا ينافي صحتها لكن لا يخفى ما في ذلك من البعد، لكن انتصر في البحر للمشايخ، ورد قول صدر الشريعة أن وجود الحمل إلخ بأن الحمل يثبت قبل الوضع ويثبت به النسب، لما صرحوا به في باب خيار العيب أن حمل الجارية المبيعة يثبت بظهوره قبل الوضع، وفي باب ثبوت النسب أنه يثبت بالحبل الظاهر اهـ أي وإذا كان الحمل يثبت قبل الولادة يمكن الحكم بصحة الرجعة قبلها. ورده أيضا يعقوب باشا في حواشيه عليه من وجهين: أحدهما ما مر عن البحر. والثاني أنه سيجيء في المسألة الآتية أنه لو راجعها ثم ولدته لأقل من عامين ثبت نسبه. قال: فعلم أن الحمل يعرف بالولادة لأكثر من ستة أشهر. اهـ. وأقره في النهر.

أقول: وقد أجاب عن الوجه الأول العلامة المقدسي حيث قال: إن كلام صدر الشريعة تحقيق بالقبول حقيق. وقول من رده بأن الحمل يثبت قبل الوضع ويثبت النسب به قبله مردود. أما ما استدل به في باب خيار العيب فرواية ضعيفة عن محمد أنه يرد بشهادة المرأة بالعيب. وعن أبي يوسف روايتان أظهرهما أنه إنما يقبل قولها للخصومة لا للرد، وأما ما في باب ثبوت النسب من قولهم الحبل الظاهر فإنما يثبت النسب بالفراش والولادة بقول المرأة، والخلاف هناك معروف أن أبا حنيفة يقول إذا جحد الزوج ولادة المعتدة لا تثبت إلا بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين إلا أن يكون الحبل ظاهرا فيثبت معه بشهادة المرأة وهي القابلة، فليس في هذا أن الحبل يثبت وإنما ظهوره يؤيد شهادة المرأة. وأما ثبوته فمتوقف على الولادة كما نص عليه في المبسوط فيما لو قال إن حبلت فطالق، فقال: لو وطئها مرة فالأفضل أن لا يقربها، ثم قال: إن أتت بولد بعد قوله المذكور لأكثر من سنتين يقع الطلاق وتنقضي العدة بالولد، فلم يثبته إلا بالولادة على الوجه المخصوص،

وظهوره لا يسمى ثبوتا ولا يترتب عليه ما يتوقف على الثبوت. اهـ.

قلت: وفيه نظر، فإن الذي حرره الزيلعي هناك أن الولادة تثبت بقول المرأة ولدت إذا كان هناك حبل ظاهر، أو فراش قائم أو اعتراف من الزوج بظهور الحبل، حتى لو علق طلاقها بولادتها يقع بقولها ولدت عند أبي حنيفة، وشهادة القابلة شرط عنده لتعيين الولد، وعندهما لا تثبت الولادة إلا بشهادة القابلة، فقد ظهر أن الولادة تثبت بظهور الحبل عنده، وقد قال العلامة قاسم هناك: إن المراد بظهوره أن تظهر أماراته بحيث يغلب ظن كل من شاهدها بكونها حاملا، نعم يعتبر ظهوره حيث لم يعارضه غيره كما في مسألتنا فإن إقراره بأنه لم يطأ ينافي صحة رجعته ما لم يظهر كذبه بأن تلد لدون ستة أشهر. ونظيره ما لو أخبرت المعتدة بانقضاء عدتها ثم ادعت الحبل، فإنهم لم ينظروا إلى ظهور الحبل وإنما نظروا إلى ولادتها، فإذا ولدت لأقل من ستة أشهر من وقت الإخبار ثبت النسب للتيقن بكذبها، ولو لأكثر فلا للتناقض، فلم ينظروا إلى ظهور الحبل عند التناقض، وإنما نظروا إلى ما يظهر به كذب الإخبار الأول يقينا، فهذا مؤيد لما قاله صدر الشريعة.

وأما الجواب عن الوجه الثاني فهو أن الطلاق في المسألة الآتية مفروض بعد إقراره بالخلوة بها، والطلاق بعد الخلوة موجب للعدة، ومعتدة الرجعي إذا لم تقر بانقضاء عدتها وجاءت بولد ثبت نسبه، لكن إن ولدته لأكثر من سنتين كانت الولادة رجعة وإلا لا لجواز علوقه قبل الطلاق كما سيأتي في العدة، فإذا ثبت نسبه وكان قد راجعها بالقول مثلا تبين صحة تلك الرجعة بالولادة لأقل من عامين، أما في مسألتنا فإنه لم يقر بالخلوة لتلزمها العدة فإذا طلقها يكون طلاقا قبل الدخول ظاهرا فلا عدة عليها، فإذا ولدت لأقل من ستة أشهر من وقت الطلاق تبين أن الطلاق كان بعد الدخول وأنها معتدة، فإذا كان قد راجعها قبل الولادة تبين صحة الرجعة لأنها في العدة، بخلاف ما إذا ولدت بعد ستة أشهر من وقت الطلاق فإنه لا يعلم أن الرجعة كانت في العدة ولا يثبت نسب الولد، لما صرحوا به من أن الأصل أن كل امرأة لم

تجب عليها العدة، فإن نسب ولدها لا يثبت من الزوج إلا إذا علم يقينا أنه منه بأن تجيء به لأقل من ستة أشهر. وبه ظهر أنه لا فرق بين المسألتين في توقف صحة الرجعة على الولادة وثبوت النسب، وأن النسب لا يثبت في مسألتنا إلا بالولادة لأقل من ستة أشهر من وقت الطلاق للعلم بأنها علقت به قبل الطلاق وأنها معتدة، بخلاف المسألة الآتية لأنها مفروضة في المختلى بها الواجب عليها العدة فتصح رجعتها وإن ولدت لأكثر من ستة أشهر، فاغتنم تحرير هذا المقام الذي زلت فيه أقدام الأفهام والسلام، فافهم. (۶۳۸، ۶۳۴-۹)

مطلب في العقد على المبانة

بائنہ عورت سے نکاح

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے 'بائنہ بمادون الثلاث' سے نکاح کا حکم اس کے جواز کی دلیل اوراس کی علت وغیرہ پر مختصر بحث ذکر فرمائی ہے۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت کو تین سے کم طلاق بائن دی گئی ہوں تو شوہر کے لئے دورانِ عدت یا عدت کے بعد بھی اس عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز اور درست ہے اور یہ حکم اجماع سے ثابت ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے بالاجماع کی صراحت کیوں فرمائی؟ اس کی وجہ علامہ شامیؒ بیان فرماتے ہیں کہ درمع التنویر میں مذکور اس مسئلہ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت قرآنی ہے: ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله (البقرة:۲۳۵) کا تقاضہ ہے کہ حالتِ عدت میں شوہر کے لئے بھی معتدہ عورت کے ساتھ نکاح جدید درست نہ ہو، جب کہ عبارت بالا میں اس کے جواز کو ذکر کیا گیا ہے؟

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات اجماع امت

سے ثابت ہے کہ نصِ مذکور سے عدتِ زوج خارج ہے، نص میں خاوند کے علاوہ دیگر لوگوں کے لئے نکاح سے روکا گیا ہے۔

اور خاوند کے علاوہ دوسرے لوگوں کو نکاح سے کیوں روکا گیا؟ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ نے تحریر فرمایا ہے: لا شتباہ النسب یعنی عدت کی مشروعیت کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ اشتباہ نسب سے بچا جائے او حمل جدید کے متعلق یہ اشتباہ نہ رہے کہ یہ زوج اول کا علوق ہے یا ثانی کا۔

اس کے بعد آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اشتباہِ نسب بحالتِ عدت نکاح کے عدم جواز کی علت نہیں ہے، بلکہ فقط آیت کے عموم سے نکاح زوج کی جو تخصیص کی گئی ہے، اس تخصیص کی شرط کے تحقق کو بیان کرنا ہے، کیوں کہ تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ کوئی مانع بھی نہ ہو، اور زوج کی تخصیص کر کے اس کو نکاح کرنے کی اجازت دینے کی صورت میں اشتباہِ نسب کا مانع موجود نہیں، پس یہ تخصیص درست ہے۔

پس اشتباہِ نسب اس حکم کی حتمی علت نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر یہی حقیق علت ہوتی تو صغیرہ، آئسہ، معتدہ متوفی قبل الدخول، صغیر کی معتدہ یا دوسرے اور تیسرے حیض میں نکاح کی صورت میں اعتراض وارد ہوتا کہ ان صورتوں میں بھی اشتباہِ نسب کا احتمال نہیں ہے، کیوں کہ اشتباہ نسب تو اختلاف میاہ کے وقت ہوتا ہے اور یہاں وہ ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں عدت اور نکاح کے عدمِ جواز کا حکم کسی دوسری علت کی وجہ سے ہے اور وہ علت یا تو محل کی عظمت کا اظہار ہے یا پھر یہ کہ وہ حکم تعبدی ہے۔ وتمام بیان ※ في الفتح۔

(وينكح مبانته بما دون الثلاث في العدة وبعدها بالإجماع) ومنع غيره فيها لاشتباه النسب.

مطلب في العقد على المبانة

(قوله: بالإجماع) راجع إلى قوله في العدة وهو جواب عن سؤال هو أن قوله: ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله، البقرة: 235،يعني انقضاء العدة عام، فكيف جاز للزوج تزوجها في العدة والنص بعمومه يمنعه، والجواب أنه خص منه العدة من الزوج نفسه بالإجماع (قوله: ومنع غيره) أي غير الزوج في العدة لاشتباه النسب بالعلوق، فإنه لا يوقف على حقيقته أنه من الأول، أو الثاني، وهذا حكمة شرعية العدة في الأصل، والمراد بذكرها هنا بيان عدم المانع من تحصيص الزوج بالإجماع لا بيان علته لأنه يرد عليه الصغيرة والآيسة، وعدة الوفاة قبل الدخول، ومعتدة الصبي والحيضة الثانية والثالثة فإنه لا اشتباه في ذلك، ولا يجوز التزوج في المدة لعلة أخرى هي إظهار خطر المحل أو هو حكم تعبدي، وتمام بيانه في الفتح. (٧-٢٤٢-٩)

مطلب: مال أصحابنا إلى بعض أقوال مالك

احناف کا امام مالک کے بعض اقوال کی پیروی کرنا

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان ہورہا ہے کہ مطلقۂ ثلاث عورت کے ساتھ شوہر کے لئے نکاح جدید اس وقت تک درست نہیں جب تک کے اس عورت کے ساتھ کوئی غیر عقد نکاح کے بعد وطی نہ کرے، اگر چہ وہ غیر مراہق ہو۔

اس جزئیہ کے ضمن میں علامہ شامی نے مطلب قائم کر کے اوّلاً مراہق کی تعریف میں فقہاء کے مختلف اقوال ذکر کرنے کے بعد اپنی رائے کے مطابق احلال کے لئے مناسب ایسی صورت کو ذکر فرمایا ہے جو خروج عن الاختلاف کے اعتبار سے بہتر اور متفق علیہ ہو۔

مراہق کے متعلق علامہ حصکفیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مراہق وہ ہوتا ہے کہ اس

کے مانند (ہم عمر) لڑکا جماع پر قادر ہو، اسی طرح جامع الصغیر میں بھی مذکور ہے۔

صاحب فتح القدیر کا ایک قول یہ ہے کہ مراہق سے مراد وہ بچہ ہے جس کا آلہ حرکت کرتا ہو اور وہ عورتوں کی خواہش کرتا ہو، صاحب نہر کے بقول بظاہر دونوں قول ایک جیسے ہی ہیں۔

مختلف فقہاء کی آراء کو ذکر کرنے کے بعد آگے علامہ شامیؒ فالأولی کے ذریعہ زوجِ ثانی کے متعلق فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ زوج ثانی آزاد اور بالغ لڑکا ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک دخول کے ساتھ ساتھ انزال بھی شرط ہے، اس لئے بلوغ ضروری ہے اور مراہق کافی نہ ہوگا، جیسا کہ خلاصۃ الفتاوی میں ہے۔ چونکہ امام مالک، امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد کی طرح ہے اور بہت سے مسائل میں اصحابِ احناف نے ضرورۃً ان کے مذہب کو اختیار کیا ہے، لہٰذا بہتر یہی ہے کہ اس مسئلہ میں بھی دونوں مذہبوں کو جمع کر لیا جائے تا کہ احلال کا حکم بھی متفق علیہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ دخول پر قادر مراہق سے بھی احلال ہو جائے گا، البتہ خروج عن الاختلاف کے پیش نظر بالغ شخص سے نکاح بہتر ہے، اور اس مقصد کے پیش نظر امام مالکؒ کا مذہب اختیار کرنا بایں طور بھی بہتر ہے کہ متعدد مسائل میں احناف نے ان کے قول کو اختیار فرمایا ہے، جیسا کہ قہستانی نے مصفی کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کرنے میں عدم کراہیت ثابت کرنے کے لئے دلیل کے طور پر تاسیس النظائر کے حوالہ سے فقیہ ابو اللیث کا ایک قول ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب میں

قول نہ ہوتو امام مالک کے مذہب کی طرف رجوع کیا جائے گا؛ کیوں کہ امام مالکؒ کا مذہب احناف کے مذہب سے زیادہ قریب ہے۔

(حتى يطأها غيره ولو) الغير (مراهقا) يجامع مثله، وقدره شيخ الإسلام بعشر سنين،

مطلب: مال أصحابنا إلى بعض أقوال مالك - رحمه الله - ضرورة

(قوله: يجامع مثله) تفسير للمراهق ذكره في الجامع، وقيل هو الذي تتحرك آلته ويشتهي النساء كذا في الفتح، ولا يخفى أنه لا تنافي بين القولين نهر. والأولى أن يكون حرا بالغا: فإن الإنزال شرط عند مالك كما في الخلاصة.

فالأولى الجمع بين المذهبين لأنه كالتلميذ لأبي حنيفة ولذا مال أصحابنا إلى بعض أقواله ضرورة كما في ديباجة المصفى قهستاني. وفي حاشية الفتال: وذكر الفقيه أبو الليث في تأسيس النظائر أنه إذا لم يوجد في مذهب الإمام قول في مسألة يرجع إلى مذهب مالك لأنه أقرب المذاهب إليه. اهـ. (۹-۱۵۶)

مطلب حيلة اسقاط عدة المحلل

زوجِ محلل کی عدت ساقط کرنے کا حیلہ

مراہق کا نکاحِ صحیح کے بعد مطلقۂ ثلاث عورت کے ساتھ وطی کرنا احلال کے لئے کافی ہوگا جیسا کہ سابقہ مطلب میں بیان ہوا، اورعورت پر عدت ثانی لازم ہوگی۔ اس کے بعد اس مطلب کے ذریعہ علامہ شامیؒ نے محلل کی عدت کو ساقط کرنے کے لئے بعض شوافع علماء کی جانب سے بیان کردہ حیلہ کونقل کیا ہے، اس کے بعد اس میں اپنی جانب سے مزید ضروری شرط کو ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ اس حیلہ پر وارد ہونے والے اعتراض کا دفعیہ کیا ہے۔

محلل کی عدت کو ساقط کرنے کے لئے بعض شوافع کی طرف سے بیان کردہ

حیلہ یہ ہے کہ مطلقۂ ثلاث عورت کا نکاح ایسے چھوٹے لڑکے سے کیا جائے جس کی عمر دس سال سے کم ہو، ایسا لڑکا اپنے آلہ کے انتشار کے ساتھ اس عورت کے ساتھ دخول کرے اور ایک شافعی حاکم/ قاضی کے ذریعہ نکاح کے صحیح ہونے کا حکم صادر کروا دیا جائے، پھر بچہ اس کو طلاق دے دے اور چوں کہ بچے کی طلاق شوافع کے نزدیک معتبر نہیں ہوتی، اس لئے اس طلاق کے نفاذ کے لئے حنبلی قاضی/ حاکم کے پاس دعوی پیش کیا جائے، جو اس طلاق کو صحیح قرار دے اور مذہب حنبلی کے مطابق ایسی مطلقہ پر عدت نہ ہونے کا بھی حکم صادر کرے تو اب محلل شوہر کی عدت لازم نہ ہوگی اور عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہوگی اور وہ اس سے نکاح کر سکتا ہے، ہاں اگر وہ بچہ دس سال کی عمر کا ہو جائے تو پھر حنابلہ کے نزدیک بھی عدت لازم ہوگی۔

یا دوسری صورت یہ ہے کہ اس محلل بچہ کا ولی اس عورت کو مصلحۃً طلاق دے دے اور مالکی قاضی اس طلاق کے صحیح ہونے اور صغیر کی وطی کی وجہ سے عدمِ عدت کا حکم صادر کرے تو وہ عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی، اور شافعی قاضی نکاح کی صحت کا حکم لگا دے، کیوں کہ ایسا دعوی جس میں تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو اس میں حاکم کا حکم اختلاف کو ختم کر دیتا ہے۔

یہ بعض شوافع علماء کی جانب سے بیان کردہ اسقاطِ عدتِ محلل کا حیلہ ہے۔

اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ چوں کہ شوافع کے نزدیک نکاحِ صغیر باذن ولی درست ہے، اس لئے اگر صغیر نکاحِ صحیح کے بعد دخول کر لے تو شوافع کے مذہب کے مطابق تحلیل کے لئے کافی ہوگا، چوں کہ شوافع کے نزدیک طلاقِ صغیر درست نہیں اس لئے حنابلہ کے مذہب کے مطابق طلاقِ صغیر کو درست مانے گے، اس لئے کہ ایسا صغیر ممیز جو طلاق کی سمجھ رکھتا ہو حنابلہ کے نزدیک اس کی طلاق درست ہے، اگر چہ وہ

دس سال سے کم عمر کا ہو، اور عورت پر عدت بھی واجب نہیں ہوگی، ہاں اگر دس سال سے زائد عمر کا ہو تو عدت لازم ہوگی، یہ اسقاط عدت محلل کا شوافع کی جانب سے بیان کردہ ایک حیلہ ہے۔

اسقاط عدت محلل کا دوسرا حیلہ یہ ہے کہ صغیر کا ولی کسی مصلحت کے پیش نظر اس (صغیر) کی عورت کو طلاق دے دے اور مالکی قاضی اس طلاق کے درست ہونے کا فیصلہ کردے؛ کیوں کہ امام مالک کے مذہب کے مطابق طلاقِ ولی درست ہے، نیز مالکی قاضی صغیر کی وطی کی وجہ سے عدت کے عدم لزوم کا حکم لگائے، جیسا کہ امام مالک کا ایک قول ہے۔

پھر اس عورت کے ساتھ شوہر اول نکاح کرلے اور شافعی قاضی اس نکاح کے درست ہونے کا فیصلہ نافذ کردے تو وہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ امر مسلم ہے کہ ایسا دعوی جس میں تمام قیود وشرائط کا لحاظ رکھا گیا ہو اس میں حکم حاکم اختلاف کو ختم کردیتا ہے، لہٰذا وہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر شوافع کی جانب سے بیان کردہ حیلہ میں اپنی جانب سے مناسب ایک شرط کا اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حیلہ کی صحت کے لئے مشروط ہے کہ حاکم اس کے فیصلے پر مال کا مطالبہ نہ کرے۔

اخیر میں علامہ شامیؒ ویحکم به مالکی کے ذریعہ اوپر مذکورہ حیلہ پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے جواب کو بھی ذکر کررہے ہیں۔

حیلہ پر وارد ہونے والا اعتراض یہ ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق

تحلیل کے درست ہونے کے لئے انزال شرط ہے اور صرف دخول کافی نہیں، جیسا کہ گذشتہ مطلب میں ذکر ہو چکا، جب کہ مذکورہ حیلہ میں صغیر کی وطی کی بات ہے اور مالکی قاضی صغیر کی وطی اوراس کی طلاق کے درست ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ **ویحکم به مالکی** سے صرف طلاقِ ولی کی صحت مقصود ہے، بدونِ انزال احلال معتبر ہونے کا فیصلہ نہیں، وہ تو شافعی قاضی کے اس دوسرے نکاح کے معتبر ہونے کے فیصلہ کے متعلق ہے، یا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ امام مالک کا دوسرا قول ہے۔

مطلب حيلة اسقاط عدة المحلل

ذكر بعض الشافعية حيلة لإسقاط العدة، بأن تزوج لصغير لم يبلغ عشر سنين ويدخل بها مع انتشار آلته ويحكم بصحة النكاح شافعي ثم يطلقها الصبي ويحكم حنبلي بصحة طلاقه وأنه لا عدة عليها أما لو بلغ عشرا لزمت العدة عند الحنبلي، أو يطلقها وليه إذا رأى في ذلك المصلحة ويحكم به مالكي وبعدم وجوب العدة بوطئه ثم يتزوجها الأول ويحكم شافعي بصحته لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف بعد تقدم الدعوى مستوفيا شرائطه فتحل للأول. اهـ.

قلت: ومن شروطه أن لا يأخذ على الحكم مالا وفي قوله "ويحكم به مالكي" مخالفة لما قدمناه من اشتراط الإنزال عند مالك، وكأنه قول آخر (۹-۶۵۴)

مطلب ماينفرد عليه صاحب القنية لايعتمد عليه

صاحبِ قنیہ کے تفردات قابل اعتماد نہیں۔

تحلیل کے مسائل کے ذیل میں صاحب تنویر الابصار علامہ تمرتاشیؒ نے قنیہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ تحلیل کے درست ہونے کے لئے زوجِ ثانی کا محلِ بکارت میں دخول ضروری ہے، صاحب درعلامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ قنیہ کے

اس قول پر مصنفؒ نے اپنی شرح میں خود اشکال کیا ہے، صاحب نہر کے مطابق قنیہ کا یہ قول ضعیف ہے، کیوں کہ تبیین الحقائق میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اس طرح دخول ہو کہ جو موجب غسل ہو۔

علامہ شامیؒ اس کے ضمن میں مطلب قائم کر کے اس کے تحت صاحب قنیہ کے مقابل دیگر مشائخ فقہاء کے اقوال کو ذکر کرتے ہوئے تنویر الابصار میں اس قول کو متن بنانے کو نامناسب قرار دیتے ہوئے اس کی وجہ بھی ذکر فرماتے ہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جس قول میں صاحب قنیہ منفرد ہو اور وہ قول مشاہیر کتبِ فقہ کے اقوال کے مخالف ہو تو اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، صاحبِ قنیہ کے مقابل صاحب ہدایہ کا قول یہ ہے کہ **الشرط الایلاج** اسی طرح فتح القدیر میں ہے کہ دخول اس کی ذاتی قوت سے ہو، اگر چہ اس پر کوئی کپڑا لپیٹا ہوا ہو، بہ شرطیکہ وہ محل کی حرارت محسوس کرے۔تبیین الحقائق ، بزازیہ وغیرہ کتب میں اسی طرح کا قول مذکور ہے۔

صاحبِ قنیہ کے مقابل مشاہیر کتبِ فقہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد آگے علامہ شامی **و بعد اعتراف المصنف** کہہ کر صاحب درعلامہ حصکفیؒ کے بیان کردہ صاحب قنیہ کے اس مسئلہ کو متن قرار دینے کو نامناسب قرار دیتے ہیں، کیوں کہ خود صاحب تنویر الابصار علامہ تمرتاشی کو اس پر اشکال ہے۔

مطلب ماینفرد علیه صاحب القنية لايعتمد عليه

ثم لا يخفى أن ماينفرد به صاحب القنية لا يعتمد عليه، كيف وهو مخالف لما في المشاهير كقول الهداية والشرط الإيلاج، وقول الفتح بقيد كونه عن قوة نفسه وإن كان ملفوفا بخرقة إذا كان يجد حرارة المحل إلخ مايأتي عن التبيين وكذامامر

عن البزازية ومسألة المفضاة وبعد اعتراف المصنف بإشكاله ما كان ينبغي له جعله متنا (٦٦٠-٩)

مطلب كتاب شرح المشارق ليس موضوعًا لنقل مذهب

ابن مالک حنفی کی کتاب شرح المشارق، نقل مذہب میں معتبر نہیں۔

تحلیل کے لئے محض دخول کافی ہے، یا حصول لذت بھی شرط ہے؟

اس بحث کے ضمن میں در مع التنویر میں مجتبی کے حوالہ سے یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ تحلیل کے لئے مطلقاً دخولِ حشفہ کافی ہے۔ اور حصول لذت ضروی نہیں۔ اس پر ابن مالک حنفی رومی کی کتاب شرح المشارق کی عبارت کے ذریعہ اعتراض بیان کیا گیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لذت کا حصول شرط ہے، صرف دخول کافی نہیں۔

شرح المشارق کی عبارت کے ذریعہ استدلال کرنا علامہ شامیؒ کی رائی کے مطابق دو وجہوں سے درست نہیں: اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے اولاً ابن مالک حنفی رومی کی کتاب مبارک الازہار شرح مشارق الانوار کے ذریعہ استدلال کی عدم اعتباریت کی وجہ بیان کی ہے، اس کے بعد اس میں بیان کردہ تحلیل کے متعلق جزئیہ کی تردید چند مسائل کے ذریعہ کی ہے۔

علامہ شامیؒ کے بقول شرح المشارق کی عبارت کے ذریعہ استدلال کرنا درست نہیں، اس لئے کے یہ کتاب مذہبِ احناف کو نقل کرنے کے لئے وضع نہیں کی گئی، بلکہ یہ کتاب فن حدیث کے متعلق ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے شرح المشارق میں بیان کردہ جزئیہ **لو وطئها وهي نائمة لا يحلها للاول لعدم ذوق العسيلة** کے جواب میں چند مسائل بیان کئے ہیں، جن میں حقیقۃً حصول لذت کا اعتبار نہیں گیا اور حکماً لذت کو کافی سمجھا گیا ہے، اور

اس پر حصول لذت کے احکام جاری کئے گئے ہیں؛

(۱) نائم نیند سے بیدار ہونے کے بعد اپنے کپڑوں پر تری پائے تو اس پر غسل واجب ہوجاتا ہے۔

(۲) اسی طرح جس شخص پر غشی طاری ہوگئی ہواس کے لئے بھی خروج منی کی صورت میں غسل واجب ہوجاتا ہے۔

ان دونوں مسئلوں میں غسل کے واجب ہونے کی وجہ حکماً حصول لذت کا تحقق ہے؛ کیوں کہ بالشہوۃ خروجِ منی سے غسل واجب ہوتا ہے، اور ان دونوں صورتوں میں وجوب غسل کا حکم دلالت کرتا ہے کہ حکماً حصول لذت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ مگر چوں کہ بہت سی مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ لذت تو حاصل ہوتی ہے، مگر آدمی شدتِ نوم یا غشی کے طاری ہونے کے سبب اس سے ناواقف ہوتا ہے، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی نائمہ عورت کے ساتھ وطی کرنے میں بھی حکماً ذوق عسیلہ پایا ہی جاتا ہے۔

محض دخول کے تحلیل کے لئے کافی ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جنون زدہ شخص کا وطی کرنا بھی عورت کو زوجِ اول کے لئے حلال کردیتا ہے، جب کہ جنون تو نینداور اغماء سے اوپر کی چیز ہے، لہٰذا نائمہ کے ساتھ وطی تحلیل کے لئے کافی ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر شرح المشارق میں بیان کردہ جزئیہ کی تردید میں ایک اور دلیل بیان کرتے ہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے معراج الدرایہ میں پڑھا ہے کہ **ووطأ نائمة والمغمی علیها یحل عندنا وفی أحد قولی شافعی**، البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات میں نے معراج الدرایہ کے ناقص نسخے میں دیکھی ہے، اس لئے دوسرے نسخوں میں دیکھ کر اس کی تصدیق کرنی

چاہئے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جو حکم عورت کی نیند کا ہے وہ حکم مرد کی نیند کا بھی ہے، یعنی سوئے ہوئے مرد کا ذَکر اگر کسی عورت نے اپنی شرم گاہ میں داخل کر لیا تو احلال ہو جائے گا اور حکماً حصول لذت کا تحقق بھی ہو جائے گا۔

مرد کی نیند والی اس صورت پر علامہ شامیؒ سابق میں مذکور ایک جزئیہ کی بنیاد پر اعتراض کر کے ایک دوسرے جزئیہ کے مطابق اس کا احتمالی جواب ذکر فرماتے ہیں، مرد کی نیند والی اس صورت پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ سابق میں شیخ فانی کے متعلق گذرا کہ انتعاش اور عمل کے بغیر محض شیخ فانی کا ایلاج احلال کے لئے کافی نہیں، اسی وجہ سے نائم مرد کا ایلاج بھی بدون انتعاش وعمل کافی نہیں ہونا چاہئے، بلکہ اس اعتبار سے نائمہ عورت کے ساتھ ایلاج بھی کافی نہ ہوگا کیوں اس کی طرف سے بھی انتعاش اور عمل نہیں۔

پھر علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ سابق میں مجتبی کے حوالہ سے یہ جزئیہ ذکر کیا گیا ہے کہ بدونِ انتشار بلکہ اصل ذکر کا ایلاج بالید بھی حل کے لئے کافی ہے، **والصواب حلها لأنه متعلقًا بدخول حشفة.**

اگر مجتبی کے اس جزئیہ کا اعتبار کر لیں تو تمام صورتوں میں احلال متحقق ہو جائے گا؛ کیوں کہ اس میں فقط دخول حشفہ کو مدار بنایا گیا ہے، ذوق عسیلہ اور حصول لذت کو مدار نہیں بنایا۔

مطلب كتاب شرح المشارق ليس موضوعًا لنقل مذهب

وفي المجتبى: الصواب حلها بدخول الحشفة مطلقا، لكن في شرح المشارق لابن مالك: لو وطئها وهي نائمة لا يحلها للأول لعدم ذوق العسيلة، وينبغي أن يكون الوطء في حالة الإغماء كذلك.

(قوله: لكن في شرح المشارق إلخ) فيه أن هذا الكتاب ليس موضوعا لنقل المذهب، وإطلاق المتون والشروح يرده، وذوق العسيلة للنائمة موجود حكما ألا ترى أن النائم إذا وجد البلل يجب عليه الغسل وكذا المغمى عليه مع أن خروج المني لا يوجبه إلا مع وجود اللذة، وما ذاك إلا لوجودها حكما لأنها ربما حصلت وذهل عنها بثقل النوم والإغماء، وقد تقدم أن المجنون يحلها، والجنون فوق الإغماء والنوم. رحمتي.

قلت: ورأيت في معراج الدراية: ووطء النائمة والمغمى عليها يحل عندنا وفي أحد قولي الشافعي اهـ هكذا رأيته في نسخة سقيمة فلتراجع نسخة أخرى. ثم لا يخفى أن نومه وإغماءه كنومها وإغمائها، لكن إذا قلنا إن إيلاج الشيخ الفاني لا يحلها ما لم ينتعش ويعمل يلزم أن يكون مثله النائم والمغمى عليه وكذا في جانبها، نعم على تصويب المجتبى من الاكتفاء بدخول الحشفة يظهر الإحلال في الكل فتأمل. (٢٦٢-٩)

مطلب في حكم لعن العصاة

کون سے گنہ گار لعنت کے مستحق ہیں؟

درمع التنویر میں تحلیل کی شرط کے ساتھ نکاح ثانی کے حرام ہونے کی دلیل میں حدیث مبارکہ **لعن الله المحلل و المحلل له**' ذکر کی گئی ہے، حدیث میں مذکور 'لعنت' کا تحقق کس صورت میں ہوگا؟ اور کس صورت میں نہیں؟ اس کے متعلق علامہ حصکفیؒ نے دوصورتیں ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) پہلی صورت جس میں لعنت کا تحقق ہوگا، وہ یہ ہے کہ مرد تحلیل کی شرط کے ساتھ نکاح ثانی کرے، پس اگر وہ تحلیل کی شرط کے بغیر اصلاح کی غرض سے تحلیل کا فعل انجام دے اور عقدِ نکاح شرطِ تحلیل سے خالی ہو اس صورت میں وہ مستحق

لعنت نہیں ہوگا، بلکہ ماجور ہوگا۔

(۲) دوسری صورت جس کو علامہ حصکفیؒ نے بزازی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر اجرت کی شرط کے ساتھ تحلیل کا فعل انجام دے تو حرام ہوگا، حدیث میں اسی کی ممانعت مذکور ہے، اس دوسری تاویل کا مطلب یہ ہوا کہ شرط تحلیل کے ساتھ اگر عقد کیا ہو تو بھی ماجور ہوگا، بہ شرطیکہ اجرت کی مشروط نہ ہو۔

چوں کہ مسئلۂ مذکور میں محلل کے لئے بعض صورتوں میں حدیث شریف میں لعنت وارد ہوئی ہے، اس اعتبار سے اس مطلب میں معاصی کے سبب کسی شخص پر لعنت کرنا جائز ہونے یا نہ ہونے کو علامہ شامیؒ نے بیان فرمایا ہے۔

اولا علامہ حصکفیؒ کی عبارت کی اصلاح فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اولاً علامہ حصکفیؒ شرطِ تحلیل پر نکاحِ ثانی کو لعنت کا سبب قرار دے چکے ہیں اور اب شرط اجرت کو لعنت کا سبب قرار دینے کا قول نقل فرماتے ہیں، اس لئے انہیں یوں کہنا چاہئے تھا: **وقیل تاویل اللعن الخ...** چنانچہ بزازیہ میں بھی یہ عبارت اسی طرح ہے، جہاں سے علامہ شامی نے یہ دوسری تاویل نقل فرمائی ہے۔ اس عبارت سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ پہلی تاویل مشہور اور متفق ہے اور یہ ایک دوسری تاویل ہے جو ضعیف ہے، علامہ شامیؒ اپنے قول کی تائید میں فتح القدیر کی عبارت پیش کرتے ہیں: **وھنا قول آخر وھو أنه مأجوراً وإن شرط لقصد الإصلاح و تاویل اللعن عندھؤلاء إذا شرط الأجر علی ذالک.** علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لعن کو شرط تحلیل سے متعلق کرنے کے بجائے شرط اجرت سے متعلق کرنا زیادہ بہتر (اظہر) ہے، اس لئے کہ شرطِ اجرت کے ساتھ تحلیل کرنے کا حکم جانور کو جفتی کرانے پر اجرت لینے کی طرح ہے، اور اس معنی سے قریب تر یہ حدیث بھی ہے کہ

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسے **محلل** کو **التیس المستعار** (بھاڑے کا بھینسا) نام دیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ پہلی تاویل یعنی لعنت کو شرطِ تحلیل پر محمول کرنے پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلی تاویل پر اعتراض یہ ہے کہ تحلیل کی شرط پر نکاح کرنا مکروہِ تحریمی ہے، اور جب حرام کا مرتکب قابل لعنت نہیں ہوتا تو مکروہ کا مرتکب بہ درجہ اولی لعنت کا مرتکب نہیں ہونا چاہئے۔

جواب میں علامہ شامیؒ لعنت کے حقیقی معنی کو چند مثالوں سے واضح کرتے ہوئے مذکورہ اشکال کا جواب دیتے ہیں۔

علامہ شامیؒ کے بقول لعن کے حقیقی اور مشہور معنی: رحمت سے دور ہونا ہے۔ اور یہ معنی کافر کے ساتھ مختص ہے۔ اسی وجہ سے اس وقت تک کسی متعین شخص پر لعنت کرنا درست نہیں جب تک کہ کسی دلیل کے ذریعہ اس شخص کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو جائے۔ اگرچہ وہ کھلا فاسق ہو، جیسا کہ یزید ابن معاویہ کے متعلق معتمد قول یہی ہے، اس کے برخلاف ابوجہل، ابلیس وغیرہ کا کفر بالکل ظاہر ہے، لہٰذا کفر کے سبب ان پر لعنت کرنا جائز ہے، اسی طرح غیر متعین افراد پر بھی لعن درست ہے، ان پر اس حیثیت سے لعن کرنا کہ ان میں سے کوئی ایسا بھی ہوگا جو کفر کی حالت میں مرے گا۔ پس وصفِ معصیت کے ساتھ غیر معین افراد پر لعنت کرنا یہ بیان کرنے لئے ہے کہ یہ وصف کافروں کا وصف ہے، تاکہ لوگ اس سے پرہیز کرے اور اس سے نفرت کرے۔ چنانچہ ظالمین اور کاذبین کی جماعت پر لعنت کرنا اس اعتبار سے کہ یہ کفار کے اوصاف ہیں، اور لوگوں کو افعالِ بد سے عار و نفرت دلائی جائے تو درست ہے، ایسی صورت میں اس صفت سے متصف جماعت پر فرداً فرداً لعنت کرنا ہرگز مقصود نہیں ہوتا؛ کیوں کہ خاص متعین فرد پر لعنت کرنا اس کے ظلم کے باوجود جائز نہیں، تو

ظالمین کی جماعت کے ہر ہر فرد پر لعنت کرنا بھی جائز نہیں، لہٰذا جب تنفیر وتحذیر کی مصلحت سے جنس جماعت کو لعنت کا محل قرار دیا تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ وصفِ معصیت حرام اور کبائر میں سے ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ لعنت کا مورد صرف کفر ہے، گناہ کبیرہ یا حرام کا مرتکب قابل لعنت نہیں ہوگا۔

یہ حکم ان علماء کے نزدیک ہے جو مرتکبِ حرام کو قابل لعنت نہیں مانتے، رہے وہ علماء جن کے نزدیک حرام یا کبائر کا مرتکب بھی قابل لعنت ہوتا ہے، تو وہ کفر کے علاوہ میں بھی لعنت کو درست مانتے ہیں۔ اس پہلو کو علامہ شامیؒ نے **خلافا لمن اناط الخ** سے بیان کیا ہے، چنانچہ احادیث میں بہت سے افعال پر لعنت کا حکم وارد ہوا ہے، ان میں چند یہ ہیں: (۱) مصورین یعنی تصویر بنانے والے پر۔ (۲) ایسا امام جس کی قوم اس سے ناراض ہو (۳) راستہ میں بول و براز کرنے والا۔ (۴) **المرأة السلتاء** یعنی ایسی عورت جو سرمہ نہیں لگاتی (۵) وہ عورت جو اپنے ہاتھ نہیں رنگتی (۶) وہ عورت جو شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نکلتی ہے (۷) ناکح الید یعنی مشت زنی کرنے والا (۸) قبروں کی زیارت کرنے والی عورتیں (۹) وہ آدمی جو حلقہ کے درمیان بیٹھتا ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے افعال ہے جن پر احادیث میں لعنت کی گئی ہے، اسی طرح یہ شخص محلل کا بھی حکم ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ **ھذا ما ظھر لی** کہہ کر اپنی بیان کردہ تفصیل پر خود اپنی جانب سے ایک اشکال کو بیان کرنے کے بعد قہستانی اور بحر کے حوالے سے اس کا مناسب جواب ذکر فرماتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ معین فرد پر لعنت ممنوع ہے، تو اس پر لعان کی مشروعیت سے اشکال وارد ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں بھی معین شخص پر لعن ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اپنی ہی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ لعان میں بھی حتمی طور پر لعن نہیں ہوتا بلکہ جھوٹا ہونے کی شرط پر لعن ہوتا ہے؛ لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہے گا کہ اس صورت میں یعنی جھوٹا ہونے کی شرط میں بھی معین شخص پر لعن ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے قہستانی میں باب اللعان میں دیکھا ہے کہ **اللعن فی الأصل الطرد و شرعاً فی حق الکفار الإبعاد من رحمة اللہ تعالی و فی حق المؤمنین الإسقاط عن درجة الأبرار... الخ**۔اسی طرح بحر الرائق میں کتاب اللعان میں یہ عبارت ہے کہ :**فإن قلت هل یشرع لعن الکاذب المعین؟ قلت کان فی غایة البیان من باب العدة و عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **قال من شاء باهلته و المباهلة الملاعنة و کانوا یقولون إذا اختلفوا فی شیئ بهلة اللہ علی کاذب منا، قالوا هی مشروعة فی زماننا أیضا اه**

ان عبارات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لعن اگر کافر کے متعلق ہوتو اس سے مراد اللہ تعالی کی رحمت سے دور ہونا ہے اور اگر مؤمن کے متعلق ہوتو نیکی کے درجہ سے نیچے گرانے کے معنی میں ہے، لہٰذا شرطِ تحلیل پر نکاح کے مسئلہ میں بھی حقیقی لعنت یعنی رحمت خداوندی سے دور ہونا مراد نہیں؛ بلکہ درجۂ ابرار سے گر جانا ہے۔

و قیل أن الأشبه سے علامہ شامیؒ نے حدیث لعن کی ایک تیسری تاویل ذکر فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تحلیل کے مسئلہ میں حقیقی لعن مراد نہیں؛ بلکہ تحلیل کرنے والے کی خساست بیان کرنا مقصود ہے، کہ وہ فقط ایک مباشرت کے لئے نکاح کرتا ہے، اور محلل لہ کی خساست بیان کرنا مقصود ہے کہ غیر کی ہم بستری کے بعد بھی وہ اس عورت کے ساتھ دوبارہ نکاح کرنے پر راضی ہے۔

کشف الاسرار سے یہ تاویل نقل فرمانے کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

کہ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ تاویل مخدوش ہے اور مخدوش ہونے کی وجہ علامہ شامیؒ کے مطابق یہ ہوگی کہ اس تاویل کا اعتبار کرے تو تحلیل کا فعل برا تو ہے، مگر مکروہ تحریمی نہ ہوگا، جب کہ علامہ حصکفیؒ نے اس کو مکروہِ تحریمی تو قرار دیا ہی ہے۔

مطلب في حكم لعن العصاة

(وكان) الرجل (مأجورا) لقصد الإصلاح، وتأويل اللعن إذا شرط الأجر ذكره البزازي.

(قوله: وتأويل اللعن إلخ) الأولى أن يقول وقيل تأويل اللعن إلخ كما هو عبارة البزازية ولا سيما وقد ذكره بعد ما مشى عليه المصنف من التأويل المشهور عند علمائنا ليفيد أنه تأويل آخر وأنه ضعيف. قال في الفتح: وهنا قول آخر، وهو أنه مأجور وإن شرط لقصد الإصلاح، وتأويل اللعن عند هؤلاء إذا شرط الأجر على ذلك. اهـ. قلت: واللعن على هذا الحمل أظهر لأنه كأخذ الأجرة على عسب التيس وهو حرام. ويقربه أنه - عليه الصلاة والسلام - سماه التيس المستعار. وأورد على التأويل الأول أنه مع اشتراط التحليل مكروه تحريما، وفاعل الحرام لا يستوجب اللعن ففاعل المكروه أولى.

أقول: حقيقة اللعن المشهورة هي الطرد عن الرحمة، وهي لا تكون إلا لكافر، ولذا لم تجز على معين لم يعلم موته على الكفر بدليل وإن كان فاسقا متهورا كيزيد على المعتمد، بخلاف نحو إبليس وأبي جهل فيجوز وبخلاف غير المعين كالظالمين والكاذبين فيجوز أيضا لأن المراد جنس الظالمين وفيهم من يموت كافرا، فيكون اللعن لبيان أن هذا الوصف وصف الكافرين للتنفير عنه والتحذير منه لا لقصد اللعن على كل فرد من هذا الجنس لأن لعن الواحد المعين كهذا الظالم لا يجوز فكيف كل فرد من أفراد الظالمين، وإذا كان المراد الجنس لما قلنا من التنفير والتحذير لا يلزم أن تكون تلك المعصية حراما من الكبائر، خلافا لمن أناط اللعن بالكبائر فإنه ورد اللعن في غيرها كلعن المصورين، ومن أم قوما وهم له كارهون،

ومن سل سخيمته: أي تغوط على الطريق والمرأة السلتاء أي التي لا تخضب يديها والمرهاء أي التي لا تكتحل، والمرأة إذا خرجت من دارها بغير إذن زوجها، وناكح اليد، وزائرات القبور، ومن جلس وسط الحلقة وغير ذلك، ومنه ما هنا، هذا ما ظهر لي، لكن يشكل على منع لعن المعين مشروعية اللعان وفيه لعن معين، نعم يجاب بأنه معلق على تقدير كونه كاذبا لكنه لا يخرج عن لعن معين تأمل. ثم رأيت في لعان القهستاني قال: اللعن في الأصل الطرد. وشرعا في حق الكفار الإبعاد من رحمة الله تعالى وفي حق المؤمنين الإسقاط عن درجة الأبرار. اهـ.

وفي لعان البحر: فإن قلت: هل يشرع لعن الكاذب المعين. قلت: قال في غاية البيان من باب العدة: وعن ابن مسعود أنه قال: من شاء باهلته، والمباهلة: الملاعنة، وكانوا يقولون إذا اختلفوا في شيء بهلة الله على الكاذب منا، قالوا: هي مشروعة في زماننا أيضا اهـ. وعن هذا قيل إن المراد باللعن في مثل ذلك الطرد عن منازل الأبرار لا عن رحمة العزيز الغفار. وقيل: إن الأشبه أن حقيقة اللعن هنا ليست بمقصودة بل المقصود إظهار خساسة المحلل بالمباشرة والمحلل له بالعود إليها بعد مضاجعة غيره، وعزاه القهستاني إلى الكشف ثم قال: وفيه كلام فتأمل اهـ ولعل وجهه أنه لو كان كذلك لا يلزم كونه مكروها تحريما. (٩-٦٢٦، ٦٢٩)

مطلب في حيلة اسقاط التحليل بحكم الشافعي بفساد نكاح الأول

شافعی قاضی کے فیصلے سے تحلیل ساقط کرنے کا حیلہ

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان ہورہا ہے کہ مطلقۂ ثلاث عورت کے زوجِ اول کے لئے حلال ہونے میں تحلیل شرط ہے، یہ حکم اس بنیاد پر ہے کہ نکاحِ صحیح کے بعد تغلیظ پیش آئے۔ اگر پہلا نکاح غیر صحیح ہو اور اس اعتبار سے طلاق کو بھی غیر معتبر مان کر شوہر بلا تحلیل فقط نکاحِ جدید سے حلت کا ارادہ رکھتا ہو تو حیلہ کے طور پر معاملہ شافعی قاضی کی عدالت میں پیش کرے اور شافعی قاضی عورت کے پہلے خاوند کے

لئے حلال ہونے کا فیصلہ کرے۔

سوال یہ ہے کہ اس طرح شافعی قاضی کے ذریعہ نکاحِ اول کے فساد کا فیصلہ کروا کر تحلیل ساقط کرنے کا حیلہ اختیار کرنا کیسا ہے؟ اس کو اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے بیان فرمایا ہے۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے ابن حجرؒ کی تحفۃ المنہاج کی دو نقول پیش کر کے یہ واضح فرمایا ہے کہ نکاحِ اول کے فسخ کا فیصلہ اور اس کے ضمن میں سقوطِ تحلیل کے حیلے کی صحیح شکل اور حکم شوافع کے یہاں کیا ہے؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شوافع کے نزدیک جس قول پر عمل ہے اس کو علامہ ابن حجر نے تحفۃ المنہاج میں ذکر فرمایا ہے کہ: حاکم فقط تحلیل کو ساقط کرنے کے لئے نکاحِ اول کے فسخ کا حکم نہیں لگائے گا، ابن حجر نے اس کی پوری تفصیل اس طرح ذکر فرمائی ہے کہ زوجین آپسی اتفاق سے یا دو گواہوں کی گواہی سے قاضی کے سامنے یہ ثابت کرنا چاہیں کہ ان کا نکاح اول فاسد تھا اس اعتبار سے ان پر تحلیل کا حکم لاگو نہیں ہوتا، تو محض سقوطِ تحلیل کے مقصد سے قاضی ان کی بات نہیں سنے گا، نیز نکاحِ اول کے فاسد ہونے اور سقوطِ تحلیل کا فیصلہ بھی نہیں کرے گا، اس لئے کہ تحلیل اللہ تعالی کا حق ہے۔ ہاں ان (میاں، بیوی) کے لئے باطناً اس پر عمل کرنا جائز ہے؛ لیکن جب حاکم کو اس کی اطلاع ہوگی تو وہ ان دونوں میں تفریق کر دے گا۔

تحفۃ المنہاج میں دوسری جگہ یہ تفصیل مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسا نکاح کیا جس کی صحت اور عدم صحت میں اختلاف ہے، پھر اس شخص نے اس میں صحت کے قائل امام کی تقلید کی یا صحت کی رائے رکھنے والے حاکم کے حکم پر عمل کر کے نکاح کو صحیح مان لیا، پھر اس نے تین طلاقیں دیں تو تحلیل ضروری ہوگی، اب اس کے لئے کسی

ایسے عالم کی تقلید کی گنجائش نہیں ہوگی جو نکاحِ اول کے عدم صحت کا قائل ہو؛ اس لئے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو الگ عالم کی تقلید کرنا یہ تلفیق کے حکم میں ہے، اور تلفیق قطعی طور پر ممنوع ہے۔

اور اگر مختلف فیہ نکاح کے بعد قائل بالصحیح عالم کی تقلید یا حاکم کے فیصلے پر عمل نہیں کیا تھا بلکہ اب تک اسی حالت پر نکاح جاری تھا، تو ایسے شخص کو تحلیل کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ نکاحِ اول فاسد تھا اور اس اعتبار سے تین طلاق بھی واقع نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ایسا شخص تین طلاق کے بعد عدم تقلید کا دعوی کرے تو عدم تقلید کے دعوی کو قبول نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ اس کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے اوپر لازم ہونے والی تحلیل کو دور کرنا چاہتا ہے، نیز مکلف کے فعل (تطلیق ثلاث) کو لغو ہونے سے بچایا جائے گا، خاص طور پر اس وقت جب کے مکلف کی طرف سے ایسی صراحت بھی آجائے کہ جو اس فعل کے معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہو، جیسا کہ مسئلۂ ہذا میں تین مرتبہ طلاق دینا خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اول نکاح کو صحیح مان رہا ہے۔ (یہاں پر تحفۃ المنہاج کی عبارت مکمل ہوئی۔)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تحفۃ المنہاج کی دونوں عبارتوں سے چند باتیں ثابت ہوتی ہیں: اگر شوہر فسادِ نکاح کا علم رکھتا تھا، پھر اس نے صحتِ نکاح کے قائل امام کی یا صحت کی رائے رکھنے والے حاکم کے حکم کی تقلید کی تو اس سے تحلیل ساقط نہیں ہوگی، ورنہ ساقط ہو جائے گی۔ یعنی اس نے فسادِ نکاح کا علم رکھنے کے ساتھ ساتھ اس کے عدمِ صحت کے قائل امام کی تقلید بھی نہیں کی، تب ہی تحلیل ساقط ہو گی، اور اس کے لئے اب تطلیق ثلاث کے باوجود جدید عقدِ نکاح کر لینا، دیانۃً کافی ہوگا۔ ہاں جب حاکم کو اس کا علم ہوگا تو وہ ان دونوں میں تفریق کر دے گا، اور اس

کے عدمِ تقلید کے دعوی کا بھی اعتبار نہیں کرے گا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اب تک کی تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ علامہ حصکفیؒ کا نکاحِ فاسد کے بعد تین طلاق دینے کی صورت میں تحلیل سے بچنے کے لئے معاملہ کو شافعی قاضی کی عدالت میں پیش کرنے کی قید لگانا بے فائدہ ہے، اس لئے کہ شافعی قاضی نہ تو سقوطِ تحلیل کا فیصلہ کرتا ہے اور نہ ہی کسی ایسے دعوی کو قبول کرتا ہے جو تحلیل کو ساقط کردے، وہ تو فقط نکاح اول کے فاسد ہونے کی صورت میں فساد اور فسخ کا فیصلہ کرتا ہے۔

البتہ ابن قاسمؒ نے حاشیۃ التحفہ میں تحلیل کے متعلق بیان کیا ہے کہ حنفی شخص کے لئے شافعی کی تقلید کرنا اور بلا تحلیل کے فقط عقدِ جدید کر لینا کافی ہے، اس لئے کے سقوطِ تحلیل یہ دوسرا مسئلہ ہے اور اس سے اس وقت تک کوئی تلفیق لازم نہیں آتی جب تک کہ نکاحِ اول کی صحت میں کسی شافعی عالم کی تقلید کے صحیح ہونے کا کسی حاکم نے فیصلہ نہ کیا ہو۔

علامہ شامیؒ کے بقول ابن قاسم کا یہ قول اس حد تک صحیح ہے کہ دیانۃً ایسا کیا جا سکتا ہے، ورنہ حاکم کو جب اس کی اطلاع ہوگی تو وہ دونوں (میاں، بیوی) میں تفریق کردے گا جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیوں کہ تحلیل اللہ تعالی کا حق ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ شیخ الاسلام علامہ زکریا نووی کی شرح منہاج سے ایک ایسی تصریح نقل کرتے ہیں جس کے مطابق شافعی قاضی سقوطِ تحلیل کے اعتبار سے نکاحِ اول کو فاسد اور فسخ قرار دے کر تحلیل کو ساقط قرار دے تو ایسا کرنا درست کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ شرحِ منہاج میں ہے کہ اگر زوجین کے درمیان مہر مثل میں اختلاف ہو اور فسادِ نکاح کا گواہ پیش کردے اور قاضی نکاح کو فاسد قرار دے تو مہر

مثل لازم ہوجائے گی اور اس کے ضمن میں تحلیل بھی ساقط ہوجائے گی۔

اس جزئیہ کے جواب میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن حجر تحریر فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مضبوط قول یہی ہے کہ تحلیل ساقط نہیں ہوگی۔ یعنی سقوط تحلیل کے اعتبار سے شافعی قاضی بھی نکاحِ اول کو فسخ قرار نہیں دیگا اس لئے کہ اس کا فیصلہ نکاحِ اول کے فساد تک ہی محدود رہے گا۔

آگے علامہ شامیؒ فان قلت کہہ کر سقوط تحلیل کے ایک اور ممکنہ حیلہ کو بیان کر کے مناسب وجوہات سے اس کو غلط ثابت کررہے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ سقوط تحلیل کے لئے یہ حیلہ ہوسکتا ہے کہ امام محمد کے ایک قول کے مطابق بلا اذنِ ولی نکاح درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی ایسے نکاح کے بعد کہ جس میں ولی کی اجازت شامل نہ ہو، تین طلاق دے کر امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس نکاح کو فاسد مانتے ہوئے اس کے ضمن میں طلاق کو بھی لغو قرار دے کر بلا تحلیل صرف عقد جدید سے کام لے تو وہ درست ہوگا کہ نہیں؟

اس کا جواب علامہ شامیؒ نے دو طریقوں سے دیا ہے:

(۱) علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ ہمارے زمانہ میں ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مذہبِ احناف کے معتمد قول کے مخالف ہے، اور قضاۃ اصح قول کے مطابق حکم دینے پر مامور ہوتے ہیں۔

(۲) تاتارخانیہ میں اسی طرح کا ایک جزئیہ مذکور ہے، کہ شیخ الاسلام سے ایسی عورت کے متعلق سوال کیا گیا جس نے بلا اذنِ ولی نکاح کیا تھا، اور بعد الدخول اس کو تین طلاق دی گئیں، پھر اس نے دوسری مرتبہ ولی کی اجازت سے نکاح کیا اور ان کا معاملہ حنفی قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو حنفی قاضی عدم اذن ولی کے بنا پر نکاحِ

اول کے فاسد ہونے کا فیصلہ کرے، اور یہ فیصلہ بھی کرے کے تین طلاقیں واقع نہیں ہوئیں، اس لئے کہ نکاح تو ولی کی اجازت سے صحیح ہوتا ہے۔ تو کیا قاضی کا اس طرح فیصلہ کرنا صحیح ہے؟ اس کے جواب میں شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ **لا أدری ذلک**، مجھے اس کے متعلق علم نہیں۔ اس لئے کہ امام محمد کے قول کے مطابق ہی ولی کی اجازت شرط ہے، نیز امام محمد اس جیسے مسئلہ میں کتاب میں ذکر فرماتے ہیں کہ کوئی شخص ایسی بلا اذن ولی نکاح کی ہوئی عورت کو تین طلاق دے اور پھر اس سے باذن ولی نکاح کرے تو میں اس کو حرام سمجھتا ہوں۔ امام محمدؒ کی اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی امام محمدؒ کے قول کے مطابق بھی اس طرح فیصلہ نہیں کرسکتا۔

امام محمدؒ کے قول 'اکرہ' کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'اکرہ' کا لفظ بعض اوقات مجتہد کی جانب سے حرام کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور یہاں اسی معنی میں ہے۔

مطلب في حيلة إسقاط التحليل بحكم شافعي بفساد النكاح الأول.

(قوله: يرفع الأمر لشافعي إلخ) أقول: الذي عليه العمل عند الشافعية هو ما حرره ابن حجر في التحفة من أن الحاكم لا يحكم بفسخ النكاح بالنسبة لسقوط التحليل، وذلك أنه ذكر أن الزوجين لو توافقا، أو أقاما بينة بفساد النكاح لم يلتفت لذلك بالنسبة لسقوط التحليل لأنه حق الله تعالى، نعم يجوز لهما العمل به باطنا، لكن إذا علم بهما الحاكم فرق بينهما ثم قال في موضع آخر: وحينئذ فمن نكح مختلفا فيه، فإن قلدا القائل بصحته، أو حكم بها من يراها ثم طلق ثلاثا تعين التحليل وليس له تقليد من يرى بطلانه لأنه تلفيق للتقليد في مسألة واحدة وهو ممتنع قطعا وإن انتفى التقليد والحكم لم يحتج لمحلل، نعم يتعين أنه لو ادعى بعد الثلاث عدم التقليد لم يقبل منه لأنه يريد بذلك رفع التحليل الذي لزمه باعتبار ظاهر فعله.

وأيضا ففعل المكلف يصان عن الإلغاء لا سيما إن وقع منه ما يصرح

بالاعتداد به كالتطليق ثلاثا هنا. اهـ. والذي تحرر من كلاميه أن الزوج إن علم بفساد النكاح فإن قلد القائل بصحته، أو حكم بها حاكم يراها لا يسقط التحليل وإلا سقط وله تجديد العقد بعد الثلاث ديانة، وإذا علم به الحاكم فرق بينهما، ولو ادعى عدم التقليد لم يصدقه الحاكم. وإذا علمت ذلك علمت أنه لا فائدة في قول الشارح تبعا لغيره يرفع الأمر لشافعي إذ لا يحكم الشافعي بسقوط التحليل ولا يقبل ما يسقطه، لكن قال ابن قاسم في حاشية التحفة: إن له تقليد شافعي والعقد بلا محلل لأن هذه قضية أخرى فلا تلفيق ما لم يحكم بصحة التقليد الأول حاكم. اهـ.

قلت: لكن هذا في الديانة، لما علمت من أن الحاكم يفرق بينهما إذا علم به لأن التحليل حق الله تعالى، نعم صرح شيخ الإسلام زكريا في شرح منهجه بأن الزوجين لو اختلفا في المسمى ومهر المثل وأقيمت بينة على فساده يثبت مهر المثل ويسقط التحليل تبعا اهـ لكن استظهر ابن حجر عدم سقوطه، والله أعلم.

فإن قلت: يمكن الحكم به عندنا على قول محمد باشتراط الولي. قلت: لا يمكن في زماننا لأنه خلاف المعتمد في المذهب، والقضاة مأمورون بالحكم بأصح الأقوال، على أنه نقل في التتارخانية أن شيخ الإسلام سئل هل يصح القضاء به فقال لا أدري، فإن محمدا وإن شرط الولي، لكنه قال: لو طلقها ثم أراد أن يتزوجها فإني أكره له ذلك اهـ أي فإن لفظ 'أكره' قد يستعمل من المجتهد في الحرام. (٦٧٢، ٦٧٠-٩)

مطلب مسئلة الهدم

اس مطلب کے متعلق تفصیلی بحث سابق میں ص: ۱۶۳ پر گذر چکی ہے۔

مطلب الإقدام على النكاح إقرار بمضي العدة

مطلقہ کا نکاحِ ثانی کرنا، عدت ختم ہونے کے اقرار کی طرح ہے۔

درمع التنویر میں عورتوں کے مختلف احوال کے اعتبار سے زمانۂ عدت کو بیان کرنے کے ضمن میں یہ جزئیہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر عورت ممکنہ مدتِ عدت

گذارنے کے بعد نکاحِ ثانی کرے اور اس کے بعد عدت کی عدمِ تکمیل کا دعوی کرے تو اس کی تصدیق نہیں کیا جائے گی؛ کیوں کہ عورت کا نکاح پر اقدام عدت کی تکمیل کے اقرار کے ساتھ ساتھ اس کی حلت کی دلیل ہے۔

علامہ حصکفیؒ کے عورت کے اقدام علی التزویج کو مطلقاً حلت کی دلیل مان لینے پر علامہ شامیؒ کو اشکال ہے، علامہ شامیؒ کے بقول عورت کا محض اقدام علی النکاح تحلیل یا انقضاءِ عدت کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں؛ بلکہ عورت سے اس کے متعلق استفسار کیا جائے گا، جیسا کہ اس کو علامہ شامیؒ نے مبسوط السرخسی، نہایہ وغیرہ کتب کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔

اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے اپنی بیان کردہ تطبیقی تفصیل کو بزازیہ میں مذکور اس جیسے ایک مسئلہ سے مؤید کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ کے قول کو ضعف پر محمول کیا ہے۔

بزازیہ میں ہے کہ اگر مطلقہ عورت نے نکاحِ ثانی کے بعد زوجِ ثانی سے کہا کہ تو نے مجھ سے عدت میں نکاح کیا ہے، اور طلاقِ اول اور نکاح ثانی کے درمیان دو ماہ سے کم عرصے کا فاصلہ ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس عورت کی تصدیق کی جائے گی اور دوسرا نکاح فاسد قرار دیا جائے گا۔ اگر دو ماہ سے زیادہ کا عرصہ ہو تو عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسرا عقد صحیح ہوگا؛ اس لئے کہ نکاح پر اقدام ختمِ عدت کے اقرار کی طرح ہے، نیز عدت زوج اول کا حق ہے اور نکاح زوج ثانی کا حق ہے اور دونوں کے حق ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، پس زوج ثانی سے نکاح ممکنہ زمانۂ عدت کے بعد ہے تو اقدامِ نکاح ختمِ عدت کے اقرار کی طرح ہے اور اس سے قبل ہے تو زوجِ اول کا حق باقی ہونے سبب نکاح فاسد ہوگا۔

برخلاف مطلقۂ ثلاث کچھ زمانہ گذرنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کرے اور پھر یہ دعوی کرے کہ میں نے تیرے ساتھ دوسرے نکاح سے پہلے نکاح کیا ہے تو اس صورت میں عورت کا زوجِ اول سے نکاح پر اقدام اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ زوجِ ثانی سے نکاح ودخول (تحلیل) کر چکی ہے، اسی طرح اگر مطلقۃ الثلاث عورت اولاً غیر سے نکاح اور تحلیل کی بات کہتے ہوئے زوج اول کے ساتھ نکاح کرے اور پھر دعوی کرے کہ میں اپنے اقرار میں جھوٹی تھی، میں نے زوجِ ثانی سے نکاح نہیں کیا تھا، اس صورت میں دیکھا جائے گا اگر عورت نے زوج ثانی سے فقط نکاح کی بات کی تھی دخول کا اقرار نہیں کیا تھا تو زوجِ اول سے کیا ہوا نکاح باطل ہوگا اور اگر اس نے زوج ثانی سے نکاح کے ساتھ دخول کا بھی اقرار کیا تھا تو یہ نکاح بھی درست ہوگا۔ اھ (بزازیہ کی عبارت مکمل ہوئی)

بزازیہ کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اقدام علی النکاح کا ختم عدت کے قائم مقام ہونا ہر حال میں نہیں ہے، مطلقۃ الثلاث کے مسئلہ میں تحلیل کے لئے نکاح ودخول کی صراحت ضروری ہے، ہاں تحلیل کی صورت نہ ہو اور زوجِ اول کے حق عدت کا مسئلہ ہو تو عدت کی ممکنہ مدت گذرنے کے بعد اقدام علی النکاح کو ختم عدت کی دلیل سمجھا جائے گا۔

ولو تزوجت بعد مدة تحتمله ثم قالت لم تنقض عدتي، أو ما تزوجت بآخر لم تصدق لأن إقدامها على التزوج دليل الحل، وعن السرخسي لا يحل تزوجها حتى يستفسرها.

مطلب الإقدام على النكاح إقرار بمضي العدة

وفي البزازية: تزوجت المطلقة ثم قالت للثاني تزوجتني في العدة، إن كان بين النكاح والطلاق أقل من شهرين صدقت في قول الإمام وكان النكاح الثاني

فاسدا، وإن أكثر لا وصح الثاني، والإقدام على النكاح إقرار بمضي العدة لأن العدة حق الأول، والنكاح حق الثاني، ولا يجتمعان فدل الإقدام على المضي، بخلاف المطلقة ثلاثا إذا تزوجت بالأول بعد مدة ثم قالت: تزوجت بك قبل النكاح الثاني حيث لا يكون إقدامها دليلا على إصابة الثاني ونكاحه. قالت المطلقة ثلاثا: تزوجت غيرك وتزوجها الأول ثم قالت: كنت كاذبة فيما قلت، لم أكن تزوجت؛ فإن لم تكن أقرت بدخول الثاني كان النكاح باطلا، وإن كانت أقرت به لم تصدق اهـ وهذا مؤيد لما قلنا من الفرق والتوفيق، وبالله التوفيق، (٦٨٠-٩)

مطلب في قولهم "أنتِ عليَّ حرامٌ"

'انتِ علی حرام' کا معنی:

درمع التنویر میں ایلاء کے مسائل کے ضمن میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ شوہر اگر اپنی بیوی سے کہے کہ انتِ علیّ حرَام یا اس کے مانند کوئی لفظ کہے جیسا کہ انتِ معی فی الحرام تو وہ ایلاء شمار ہوگا، اگر اس نے تحریم کی نیت کی ہو یا کسی شیٔ کی نیت نہ کی ہو؛ ہاں اگر ظہار کی نیت کی تو ظہار شمار ہوگا، اور اگر جھوٹ کی نیت تو اس کا کلام: أنت علی حرام لغو ہوگا۔

اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ مذکورہ صیغہ یا حرمت کے دیگر الفاظ کا معنی بیان فرماتے ہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اَنت علیہ حرام سے متعلق ایسا ہی حکم دیگر متون میں بھی مذکور ہے، جب کہ متون کی کتاب الایمان میں ایک دوسرا مسئلہ بھی مذکور ہے کہ اگر کوئی آدمی کل حلّ علیّ حرام کہے تو یہ قسم کھانے، پینے کی چیزوں پر ہی محمول ہوگی، اور فتوی اس پر ہے کہ اس کلام کے ذریعہ عورت حرام ہو جائے گی، چاہے عورت کی تحریم کی نیت نہ کی ہو۔ جب کہ ہدایہ کے کتاب الایمان

میں مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ مرد کے قول: کل حلّ علی حرام کو عرف کی بناء پر کھانے، پینے کی اشیاء پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ عادۃً وہ انہیں اشیاء کے لئے مستعمل ہے، لہٰذا کھانے، پینے کی صورت میں وہ حانث ہوگا، اور مرد کا یہ کلام بغیر نیت کے عورت کی حرمت کو شامل نہیں ہوگا، اور جب مرد نے اس کلام کے ذریعہ عورت کی حرمت کی نیت کی تو پھر یہ ایلاء شمار ہوگا اور اس کا یہ کلام کھانے پینے کی اشیاء سے بھی پھیرا نہیں جائے گا، یعنی قسم ان چیزوں کو بھی شامل ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔

اس کے بعد آگے صاحب ہدایہ نے متأخرین مشائخ کا قول ذکر فرمایا ہے کہ عورت بلا نیت اس کے اس کلام سے بائنہ ہوجائے گی۔

صاحب ہدایہ کی عبارت نقل کرنے کے بعد خلاصہ کے طور پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہدایہ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق عرف کی بنیاد پر کل حلّ علیّ حرام کھانے، پینے پر محمول کریں گے، اور جب مرد نے اپنے کلام سے تحریم مرأت کی بھی نیت کی تو عورت کے ساتھ ساتھ کھانے، پینے کی چیزوں کو بھی شامل ہوگی۔

مذکورہ تفصیل کل حلّ علیّ حرام کے متعلق تھی اور تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ متن کے مسئلہ أنتِ علیّ حرام کے متعلق متن میں مذکور تفصیل (تحریم مرأت کی نیت، ظہار کی نیت، کذب کا ارادہ) اس صورت میں ہے جب کہ صیغہ میں حرمت کی تخصیص ہو، اور عموم نہ ہو۔ پس اگر حالف کے الفاظ عام ہوں جیسا کہ کل حلّ یا حلال اللہ یا حلال المسلمین وغیر الفاظ عام ہیں، تو عرفاً اس صیغہ کو کھانے، پینے کی اشیاء پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عورت کی نیت کرے تو عورت کو بھی شامل ہوگا، اور

متأخرین کے قول کے مطابق فتوی یہ ہے کہ اس سے عورت کو طلاق بائن واقع ہوگی، چاہے اس صیغہ کو عام مانے یا خاص، کیوں کہ الفاظِ کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق، طلاق بائن شمار ہوتی ہے، اور اس مقام پر تقریرات رافعی میں ہے کہ بدون نیت بھی اس صیغہ سے طلاق بائن واقع ہوگی۔

(قال لامرأته: أنت علي حرام) ونحو ذلك كأنت معي في الحرام (إيلاء إن نوى التحريم، أو لم ينو شيئا، وظهار إن نواه، وهدر إن نوى الكذب) وذا ديانة، وأما قضاء فإيلاء قهستاني (وتطليقة بائنة) إن نوى الطلاق وثلاث إن نواها ويفتى بأنه طلاق بائن.

مطلب في قوله أنت علي حرام

(قوله: قال لامرأته: أنت علي حرام إيلاء إن نوى التحريم إلخ) أقول: هكذا عبارة المتون هنا. وعبارتها في كتاب الأيمان: كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب والفتوى على أنه تبين امرأته من غير نية. وذكر في الهداية هناك أنه ينصرف إلى الطعام والشراب للعرف فإنه، يستعمل فيما يتناول عادة، فيحنث إذا أكل، أو شرب ولا يتناول المرأة إلا بالنية، وإذا نواها كان الإيلاء، ولا تصرف اليمين عن المأكول والمشروب، وهذا كله جواب. ظاهر الرواية: ثم ذكر اختيار المشايخ المتأخرين أنه تبين امرأته بلا نية.

وحاصله أن ظاهر الرواية انصرافه للطعام والشراب عرفا، وإذا نوى تحريم المرأة لا يختص بها بل يصير شاملا لها وللطعام والشراب، وبه ظهر أن ما هنا من التفصيل بين نية تحريم المرأة أو الظهار، أو الكذب، أو الطلاق خاص بما إذا لم يكن اللفظ عاما بخلاف ما إذا كان عاما مثل كل حل أو حلال الله أو حلال المسلمين فإنه ينصرف للطعام والشراب بلا نية للعرف، وللمرأة أيضا إن نواها، و الفتوى على قول المتأخرين بانصرافه إلى الطلاق البائن عاما كان، أو خاصا فاغتنم هذا التحرير (١٠-٤١)

مطلب الالفاظ الخلع خسمة

خلع کے سات صیغے:

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے الجوہرۃ النیرہ کے حوالہ سے پانچ الفاظ خلع بیان فرمائے ہیں، ان میں سے کچھ الفاظ تنویر کی عبارت میں بھی ہیں، البتہ تنویر میں مذکور بیع وشراء کے الفاظ جوہرہ میں نہیں، پس جوہرہ کے پانچ صیغوں کے ساتھ ان دو کو ملا لیا جائے تو کل سات صیغے ہوں گے۔

الجوہرۃ النیرہ میں مذکور الفاظ خلع حسب ذیل ہے:

(۱) خالعتک (۲) باینتک (۳) بارأتک (۴) فارقتک (۵) طلقنی نفسک علی ألف.

اس اعتبار سے الفاظ خلع کل سات ہوئے۔

و) الخلع (یکون بلفظ البیع والشراء والطلاق والمبارأة)

مطلب ألفاظ الخلع خمسة

(قوله: والخلع يكون إلخ) في الجوهرة: ألفاظ خمسة: خالعتك، باينتك، بارأتك، فارقتك، طلقي نفسك على ألف اهـ ويزاد عليه ما ذكره المصنف من لفظ البيع والشراء. (۱۰-۷)

مطلب: أبرأته عن كل حق يكون للنساء على الرجال فطلقها يقع بائنا

عورت حقوقِ واجبہ پر خلع کرے تو کون سے حقوق شامل ہوں گے؟

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ الفاظ خلع سے واقع ہونے والی طلاق طلاق بائن ہوگی، چاہے خلع بالمال ہو یا بلا مال۔

اس ضمن میں علامہ شامیؒ نے مطلب سے چند سطروں قبل یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ خلع میں عورت کی طرف سے دیا جانے والا مال عام ہے۔ چاہے عورت

کوئی علاحدہ بدل خلع دے، یا مہر کے عوض خلع کرے یا شوہر پر واجب اپنے دوسرے حقوق سے شوہر کو بری کر دے؛ خلع درست ہوگا اور ایسے کسی حقیقی مال یا براءت کے عوض طلاق دی جائے تو یہ بھی خلع کے حکم میں طلاق بائن ہوگی، اور پھر مطلب کے عنوان سے فتح القدیر کے حوالہ سے اس جیسے ایک مسئلہ سے اس کو مؤید کیا ہے۔

فتح القدیر میں ہے کہ اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ مجھے ہر اس حق سے بری کر دے جو عورتوں کے مردوں پر ہوتے ہیں، پھر عورت نے ایسا کر دیا اور جواب میں مرد نے فوراً کہا کہ میں نے تجھ کو طلاق دی، دراں حالانکہ عورت مدخولہ تھی تو اس صورت میں طلاق بائن واقع ہوگی، اس لئے کہ یہ طلاق بالعوض ہے۔

اور اِس صورت میں باوجودیکہ عورت نے ہر اس حق کے بدلے میں خلع کیا جو مردوں کے عورتوں پر ہوتے ہیں، حالتِ عدت میں عورت کا حقِ نفقہ شوہر کے ذمہ باقی ہوگا، اس لئے کہ نفقہ کا حق بوقتِ حصول خلع موجود نہیں تھا، اس سے ثابت ہوا کہ **کل حق لها عليه** اور **کل حق يکون للنساء** کا تذکرہ صحیح ہے، البتہ اس کا حکم ان حقوق پر لاگو ہوگا جو بوقت خلع قائم ہو (نہ کہ اس کے بعد کے حقوق پر)۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ فتح القدیر میں بیان کردہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ **کل حق لها عليه** یا **کل حق يکون للنساء** کہا ہو؛ دریں صورت یہ کلام انہیں حقوق کو مشتمل ہوگا جو بوقت خلع موجود ہوں، اور مابعد الخلع کے حقوق ان کے مذکورہ کلام کے ضمن میں شامل نہیں ہوں گے؛ لیکن اگر انہوں نے (زوجین) مابعد الخلع کی بھی صراحت کی، مثلاً عورت نے یہ کہا ہو کہ **من کل حق يکون للنساء على الرجال قبل الخلع و بعده** تو اس صورت

میں حالتِ عدت کے نفقہ کا حق بھی ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ بزازیہ میں اسی طرح ہے۔ اوراگر مرد نے بوقتِ خلع اولاد کے نفقہ سے بری ہونے کی شرط لگائی ہوتو یہ شرط بھی درست ہوگی، اوراس صورت میں مرد پر اولاد کا نفقہ بھی لازم نہیں ہوگا، نفقۂ ولد پر خلع کرنے کی مزید تفصیل مستقل مطلب میں آئے گی انشاءاللہ۔

(و) حكمه أن (الواقع به) ولو بلا مال (وبالطلاق) الصريح (على مال طلاق بائن).

مطلب: أبرأته من حق يكون للنساء على الرجال، فطلقها يقع بائنا

وفي الفتح آخر الباب قال: أبرئيني من كل حق يكون للنساء على الرجال ففعلت فقال في فوره طلقتك وهي مدخول بها يقع بائنا لأنه بعوض. وإذا اختلعت بكل حق لها عليه فلها النفقة ما دامت في العدة لأنها لم يكن لها حق حال الخلع، فقد ظهر أن تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء صحيحة وينصرف إلى القائم لها إذ ذاك. اهـ.

قلت: نعم لو قالت من كل حق للنساء على الرجال قبل الخلع وبعده فإن النفقة تسقط كما في البزازية وسيأتي تمامه وسيأتي أيضا ما لو خالعها على البراءة من نفقة الولد. (۳-۷۳-۱۰)

مطلب في معنى المجتهد فيه

کسی مسئلہ کے ’مجتہد فیہ‘ ہونے کا مطلب

درمع التنویر میں الفاظ صریح اور کنایہ کے اعتبار سے خلع کے وقوع کے حکم کے ضمن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ خلع بالفاظ الکنایہ میں نیت کا اعتبار ہوگا، یعنی ان الفاظ سے اگر خلع مقصود ہے تو خلع کے لئے شمار ہوں گے، ورنہ لغو ہوگے، اور جب نیت ہوگی تو الفاظِ کنایہ کی طرح خلع کی صورت میں بھی طلاق بائن سمجھی جائے گی، جو تعداد طلاق میں شمار بھی ہوگی۔ اورآئندہ اس عورت کے حق میں شوہر دو طلاق کا مالک

رہے گا؛ البتہ اس صورت میں بھی اگر قاضی وقوعِ طلاق کے بجائے فسخِ نکاح کا فیصلہ کردے تو وہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ اس کے متعلق علامہ حصکفیؒ نے دو قول ذکر کئے ہیں، ایک یہ کہ قاضی کا حکم نافذ ہوجائے گا؛ کیوں کہ حنابلہ کے یہاں اس کو فسخ شمار کیا جاتا ہے، اور دوسرے قول کے مطابق قاضی کا حکم نافذ نہیں ہوگا یعنی یہ فسخ نہیں بلکہ طلاق ہی ہوگی۔

اولا ہم مجتہد فیہ مسائل سے کیا مراد ہے؟ وہ سمجھیں گے پھر مطلب کو حل کریں گے انشاءاللہ!

مجتہد فیہ مسائل سے مراد وہ مسائل ہیں جن کی بنیاد معتبر دلائل شرعیہ پر ہو، جس کی وجہ سے ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد سے اختلاف کرنا جائز ہوتا ہے، بہ شرطیکہ ان کا اجتہاد کتاب اللہ، سنت مشہورہ یا اجماع کے خلاف نہ ہو۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے مذکورہ بالا مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی وجہ بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس میں پائے جانے والے اختلاف کو حل کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کے قول **لأنه مجتهد فيه** سے مراد یہ ہے کہ یہ اجتہاد کا محل ہونے کے سبب اس میں اجتہاد درست ہے، کیوں کہ جو مسئلہ کتاب اللہ ، سنت مشہورہ اور اجماع امت کے خلاف نہ ہو؛ اس میں اجتہاد کی اجازت ہوتی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ مجتہد کی رائے ان تینوں چیزوں یعنی کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور اجماع سے خارج نہ ہو، یہاں تک کہ حاکم بھی اگر کتاب اللہ سنتِ مشہورہ یا اجماع کے حکم کے خلاف فیصلہ کرے تو نافذ نہیں ہوگا، جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں اس کے متعلق بحث گذر چکی اور آئندہ بھی مطلب کے تحت اس کے متعلق تفصیلی بحث آئے گی انشاءاللہ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسئلہ کتاب اللہ، سنت مشہورہ یا اجماع کے خلاف نہ ہوتو وہ مجتہد فیہ شمار ہوگا، اور اس میں اجتہاد درست ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ ان لوگوں کے قول کی وضاحت کرتے ہیں جن کے نزدیک لفظ خلع میں قاضی اگر طلاقِ بائن کے بجائے فسخِ نکاح کا فیصلہ کرے تو وہ فیصلہ درست اور نافذ ہوتا ہے، نفاذ سے مراد اس مسئلہ میں یہ ہے کہ اگر حنبلی قاضی مذکورہ مسئلہ میں فسخ نکاح کا فیصلہ کردے تو نافذ ہوجائے گا (کیوں کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے)۔

برخلاف حنفی قاضی اگر لفظ خلع میں فسخ نکاح کا فیصلہ کرے تو نافذ نہ ہوگا، اگر چہ حنفی قاضی کا مذہبِ غیر کے مطابق فیصلہ کرنا احناف کے نزدیک ایک قول کے مطابق درست ہے، اس اعتبار سے اس مسئلہ میں بھی حنفی قاضی کا مذہب حنابلہ کے مطابق نکاح کو فسخ قرار دینا درست ہونا چاہئے، مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں حنفی قاضی کا حنبلی مذہب کے مطابق فیصلہ کرنا درست نہیں؛ کیوں کہ سلطان کی طرف سے قاضیوں کو پابند کیا گیا ہے کہ حنفی مذہب کے صحیح قول کے مطابق ہی فیصلہ کریں، اور قاضیوں کے لئے احناف کے ضعیف قول کے مطابق فیصلہ کرنا درست نہیں، تو مذہب غیر پر فیصلہ کرنا کیسے درست ہوگا؟

(و) الخلع (هو من الكنايات فيعتبر فيه ما يعتبر فيها) من قرائن الطلاق، لكن لو قضي بكونه فسخا نفذ لأنه مجتهد فيه، وقيل لا.

مطلب في معنى المجتهد فيه.

(قوله: نفذ لأنه مجتهد فيه) أي موضع اجتهاد صحيح، بمعنى أنه يسوغ فيه الاجتهاد لأنه لم يخالف كتابا ولا سنة مشهورة ولا إجماعا، إذ لو خالف شيئا من ذلك في رأي المجتهد لم يكن مجتهدا فيه، حتى لو حكم به حاكم يراه لا ينفذ كما

قرر في محله ويأتي في أول الباب الآتي عن الفتح ما يوضحه. ولا يخفى أن المراد بقوله نفذ هو ما لو حكم به حنبلي في مسألتنا بخلاف الحنفي فإنه وإن صح حكمه بغير مذهبه على أحد القولين، لكنه في زماننا لا يصح اتفاقا. لتقييد السلطان قضاءه بالحكم الصحيح من مذهبنا فلا ينفذ حكمه بالضعيف فضلا عن مذهب الغير فافهم. (١٠-٧٥)

مطلب تستعمل على في الاستعلاء واللزوم حقيقةً

لفظ علی: استعلاء اور لزوم، دونوں معنوں میں حقیقی ہے۔

درمع التنویر میں خلع کے مسائل کے ضمن میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ طلقني ثلاثاً بألف أو على ألف (تو مجھ کو طلاق دے دے ہزار کے عوض یا ہزار کی شرط پر)، جواب میں مرد نے اس کو ایک طلاق دی تو پہلی صورت میں یعنی طلقني ثلاثا بألف میں طلاقِ بائن واقع ہوگی، ثلث الف کے عوض، بہ شرطیکہ اس نے اسی مجلس میں طلاق دی ہو اور دوسری مجلس میں طلاق دینے کی صورت میں بلاعوض طلاق واقع ہوگی۔ یہ حکم امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان بالاجماع ہے۔

اور دوسری صورت میں یعنی طلقني ثلاثا على ألف میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اور کچھ بھی مال واجب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ 'علی' شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور مال کی شرط طلاقِ ثلاث تھی جو نہیں پائی گئی، یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔ صاحبینؒ کے بقول 'علی' بھی 'با' کے معنی میں ہے، یعنی 'علی' کی صورت میں بھی عورت کو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور ثلث مال واجب ہوگا۔

مسئلہ مذکور میں امام صاحب 'علی' کو شرط کے معنی میں قرار دیتے ہیں، جبکہ

صاحبینؒ 'علی' کو 'با' کی طرح معاوضہ کے معنی میں بھی مستعمل قرار دیتے ہیں۔ 'علی' کے معنی میں اسی اختلاف پر مسئلہ کا حکم متفرع ہے، اس لئے اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے 'علی' کے حقیقی اور مجازی معنی اور اس میں اختلاف کی تفصیل بحر کے حوالہ سے ذکر فرمائی ہے۔

پہلا قول 'قیل' سے بیان کیا ہے کہ 'علی' کا حقیقی معنی استعلاء ہے، اور مجازاً شرط کے لئے بھی آتا ہے۔

اور دوسرا قول 'الحق' کہہ کر یہ بیان کیا ہے کہ حرف 'علی' اگر اجسام محسوسہ کے ساتھ استعمال ہوا ہو تو اس کا حقیقی معنی استعلاء کا ہے، جیسے 'قمتُ علی السطح' اور اگر اجسام محسوسہ کے علاوہ میں استعمال ہو تو 'علی' کا حقیقی معنی لزوم کا ہے۔

اور ◆ لزوم شرط محض کی صورت میں بھی ہوسکتا ہے، جیسے: **یبایعنک علی أن لا یشر کن** 'اور 'أنت طالق علی أن تدخلی الدار' اور ◆ لزوم معاوضہ شرعیہ محضہ کی صورت میں بھی ہوسکتا ہے۔ جیسے: **بعنی ھذا علی ألف**' اور ◆ لزوم معاوضہ عرفیہ کے معنی میں بھی ہوسکتا ہے، جیسے: **افعل ھذا علی أن أشفع لک عند زید** (یعنی استعلاء اور لزوم کی تینوں شکلوں میں 'علی' کا استعمال حقیقی ہے۔) اور خلع یا طلاق کا جو مسئلہ ہمارے زیر بحث ہے، اس میں لزوم کے تینوں معنی مراد لینا ممکن ہے۔

پھر اگر کوئی کہے کہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں 'علی' کے بعد مال کا ذکر بھی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لزومِ معاوضہ کا معنی شرطِ محض کی بہ نسبت زیادہ راجح ہو، اس کا جواب آگے مذکور ہے کہ 'علی' کے بعد مال کا ذکر ہونے سے علی کا لزومِ معاضہ کے معنی میں ہونا راجح نہیں ہوتا؛ کیوں کہ مال کا ذکر شرطِ محض کے لئے بھی ہو

سکتا ہے، (اور اگر ایسا ہے تو طلاق کی تعداد کے مطابق مال تقسیم نہ ہوگا) اور مال کا ذکر بطور عوض بھی ہوسکتا ہے (اور ایسا ہے تو طلاق کی تعداد کے مطابق مال منقسم ہوگا)؛ پس اس تردد کا خلاصہ یہ ہوگا کہ مال کے لزوم اور عدم لزوم میں شک ہے، اور شک کی وجہ سے مال لازم نہ ہوگا اور 'علی' کو شرط محض کے لئے مانتے ہوئے، بدون مال طلاق واقع ہوگی۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ 'علی' کے دونوں معنی استعلاء اور لزوم حقیقی ہے، اور دونوں معنی کے حقیقی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مطلق بولنے کی صورت میں 'علی' کے دونوں معنی کی طرف ذہن مبادرت کرتا ہے۔

اور اگر کوئی کہے کہ لفظ کو متعدد معنی میں مشترک ماننے کے بجائے ایک معنی میں حقیقت اور دوسرے معنی میں مجاز ماننا زیادہ اولی ہے، اس اعتبار سے یہاں بھی استعلاء کو حقیقت اور لزوم کو مجاز کہنا اولی ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ تب ہے جب کے دوسرے معنی کے حقیقی یا مجازی ہونے میں تردد ہو، جب کہ یہاں ایسا نہیں ہے۔

اہل لغت کا یہ قول کہ 'علی' استعلاء کے لئے آتا ہے، اس کا مطلب یہی ہوگا کہ استعلاء بھی اس کا حقیقی معنی ہے، یہ مطلب نہیں کہ لزوم کا معنی مجاز ہے؛ کیوں کہ اہل اجتہاد ہی اہل لغت ہے، اور انہوں نے لزوم کا معنی بھی حقیقی قرار دیا ہے۔ یہ پوری بحث فتح القدیر میں تفصیل سے مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے فتح القدیر سے اس بحث کو نقل کرنے کے بعد ابن ہمام کی دوسری کتاب تحریر کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہاں ابن ہمام نے یہ لکھا ہے کہ اگر 'علی' کے ساتھ مال کا ذکر ہو تو 'علی' کا معاوضہ کے لئے

ہونا راجح ہوگا، اور شرطِ محض کے لئے نہ ہوگا، یعنی فتح القدیر میں تو بہر صورت شرطِ محض کے لئے ہونا راجح قرار دیا ہے، جب کہ تحریر میں لکھا ہوا ہے کہ اگر 'علیٰ' ذکر مال سے متصل ہو تو معاوضہ کا معنی راجح ہوگا، گویا فتح القدیر میں مذکور کلام امام صاحبؒ کی تائید کرتا ہے، اور 'التحریر' میں مذکور کلام صاحبینؒ کی تائید کرتا ہے۔

(قالت: طلقني ثلاثا بألف، أو على ألف فطلقها واحدة وقع في الأول بائنة بثلثه) أي بثلث الألف إن طلقها في مجلسه وإلا فمجانا فتح. وفي الخانية: لو كان طلقها ثنتين فله كل الألف (وفي الثانية رجعية مجانا) لأن "على" للشرط قالا: كالباء.

مطلب: تستعمل "على" في الاستعلاء واللزوم حقيقة

[تنبيه]: قيل: إن "على" حقيقة للاستعلاء مجاز للشرط. والحق أنها حقيقة للاستعلاء إن اتصلت بالأجسام المحسوسة كقمت على السطح وفي غيرها حقيقة في معنى اللزوم الصادق على الشرط المحض نحو: يبايعنك على أن لا يشركن، الممتحنة: 12، وأنت طالق على أن تدخلي الدار، وعلى المعاوضة الشرعية المحضة - كبعني هذا على ألف -، والعرفية - كافعل هذا على أن أشفع لك عند زيد -، وما نحن فيه مما يصح فيه كل من معنيي اللزوم لأن الطلاق مما يتعلق على الشرط المحض والاعتياض، وذكر المال لا يرجح الثاني؛ فإن المال يصح جعله شرطا محضا حتى لا تنقسم أجزاؤه على أجزاء مقابله كما يصح جعله عوضا منقسما فلا يجب المال بالشك وعلى هذا يكون لفظ 'على' مشتركا بين الاستعلاء واللزوم لقيام دليل الحقيقة فيهما وهو التبادر بمجرد الإطلاق، وكون المجاز خيرا من الاشتراك هو عند التردد، وقول أهل العربية إنها للاستعلاء محمول على هذا، فإن أهل الاجتهاد هم أهل العربية، وتمام تحقيقه في الفتح. وذكر في البحر أنه ذكر في التحرير ترجيح العوضية بذكر المال لأنها الأصل. (٨٨،٨٧-١٠)

مطلب حاصل مسائل خلع والمبارأة علی اربعة وعشرین وجها

خلع اور مباراۃ کے چوبیس مسائل:

تنویر الابصار میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ خلع اور مبارأت کے صیغے سے معاملہ کرنا ان تمام حقوق کو ساقط کر دیتا ہے جو بوقتِ خلع ثابت ہوں، **ویسقط الخلع والمبارأة کل حق لکل منهما علی الآخر....**

متن میں مذکور کل حق کی قید میں بلا ذکر ہی مہر، نفقۂ سابقہ، لباس، متعہ؛ وغیرہ شامل ہیں، البتہ بعض مہر یا کل مہر کے عوض اگر خلع ہو تو یہ صورت مستثنیٰ ہے، جیسا کہ مطلب سے چند سطور پہلے علامہ شامیؒ نے اس کا ذکر فرمایا ہے۔

اس مسئلہ کے ضمن میں مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے خلع ومبارأت کے جملہ مسائل کو بدلِ خلع کے سقوط اور عدمِ سقوط ہونے، مہر کے مقبوض وعدم مقبوض ہونے اور خلع کے قبل الدخول یا بعد الدخول ہونے کے احوال کے اعتبار سے کل چوبیس صورتوں پر منقسم کرتے ہوئے اس کے حکم کو بیان کیا ہے۔

اولاً بدل کے اعتبار سے خلع ومبارأت کے جملہ مسائل چھ قسموں پر منقسم ہوتے ہیں: (۱) بدلِ خلع مسکوت عنہ ہوگا (۲) بدل کی بالکل نفی کی گئی ہوگی (۳) بدل مثبت علی الزوج ہوگا (۴) بدل مثبت علی الزوجہ ہوگا کل مہر کی شکل میں (۵) بدل مثبت علی الزوجہ ہوگا بعض مہر کی شکل میں (٦) خلع مہر کے علاوہ کسی دوسرے مال کے عوض ہوگا۔

پھر مہر کے عورت کے قبضہ میں ہونے، نہ ہونے کے اعتبار سے یہ چھ صورتیں دو۔ دو قسموں پر منقسم ہوتی ہیں: (۱) مہر پر عورت نے قبضہ کرلیا ہوگا (۲) مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا ہوگا۔

اس اعتبار سے کل بارہ صورتیں ہوں گی۔ پھر یہ بارہ صورتیں یا تو قبل الدخول ہوں گی یا بعد الدخول۔ اس اعتبار سے خلع اور مبارأت کے جملہ مسائل چوبیس صورتوں پر منقسم ہو گے۔

آگے علامہ شامیؒ اوپر بیان کردہ چھ صورتوں کا حکم ان کی جملہ جزئیات کے ساتھ بیان کررہے ہیں۔

(۱) پہلی صورت یعنی اگر بدل مسکوت ہو تو اس صورت میں اصح روایت کے مطابق زوجین صرف حقِ مہر سے بری ہوں گے، لہٰذا اس صورت میں نہ تو عورت مقبوضہ مہر کو واپس کرے گی اور نہ ہی ما بقیہ کا شوہر سے مطالبہ کرے گی۔ (اس کے متلعق مزید تفصیل آگے باب کے تحت آئے گی۔ انشاءاللہ)

(۲) دوسری صورت: بدل کی بالکل نفی کی گئی ہو؛ مثلاً شوہر کہے: **اخلعی نفسک منی بغیر شیئ**۔ پس اگر اسی طرح عورت خلع طلب کرے اور مرد اسے قبول بھی کرلے تو ان کا یہ فعل درست ہوگا، یعنی خلع واقع ہو جائے گا؛ اس لئے کہ ان کا یہ قول مال کے عدمِ لزوم اور طلاقِ بائن کے معنی میں صریح ہے اور دونوں کے جو حقوق ایک دوسرے پر لازم ہوں گے وہ باقی رہیں گے، ساقط نہیں ہوں گے۔

(۳) اور اگر بدلِ خلع مثبت علی الزوج ہو، مثلاً عورت بدلِ خلع میں مہر دے کر یا کچھ اور بدل خلع دے کر شوہر سے اس شرط پر خلع کرے کہ شوہر عورت کو بیس درہم دے یا چند من چاول دے تو خلع صحیح ہوگا اور مال (بیس درہم) شوہر پر لازم ہوگا۔ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب کے آخری مطلب میں آئے گی انشاءاللہ۔

(۴) اگر عورت کل مہر کے عوض خلع کرے تو اس میں دیکھا جائے گا، اگر مہر عورت کے قبضہ میں ہو تو وہ تمام مہر شوہر کو لوٹائے گی، اور اگر مہر عورت کے قبضہ میں نہ

ہوتو مطلقاً اس سے پورا مہر ساقط ہوجائے گا، چاہے خلع قبل الدخول ہو یا بعد الدخول، یعنی دونوں صورتوں میں عورت مہر پر قبضہ کر چکی ہوتو اس کو شوہر کی طرف لوٹائے گی اور قبضہ میں نہ ہوتو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر مرد نے عورت کے ساتھ اس شرط پر خلع کیا کہ مہر کی رقم عورت کی اولاد کے لئے یا کسی اجنبی کے لئے ہوگی تو اس صورت میں بھی خلع درست ہوگا اور مہر شوہر کا ہی شمار ہوگا۔

(۵) اور اگر عورت نے بعض مہر کے عوض خلع کیا ہو، مثلاً کل مہر بیس درہم ہو اور عورت نے اس میں سے عشر (دسویں حصہ) کے عوض خلع کیا تو اس صورت میں اگر مہر عورت کے قبضہ میں ہو اور نکاح کے بعد دخول بھی ہو چکا ہوتو عورت دو درہم بدل خلع لوٹائے گی اور باقی مہر اسی کا ہوگا۔ اور اگر خلع قبل الدخول ہوتو صرف ایک ہی درہم لوٹائے گی، اس لئے کہ طلاق بلا دخول میں مرد پر نصف مہر لازم ہوتا ہے، چونکہ مثال میں مذکور بیس کا نصف دس ہے اور دس کا عشر ایک ہوتا ہے اس لئے خلع بعد قبض المہر قبل الدخول کی صورت میں عورت پر صرف ایک درہم لوٹانا لازم ہوگا۔ (یہ حکم مذکورہ بالا مثال کے اعتبار سے ہے)

اور اگر مہر عورت کے قبضہ میں نہ ہوتو مطلقاً؛ چاہے قبل الدخول ہو یا بعد الدخول، کل مہر ساقط ہوجائے گا۔ بدل خلع کی مقدار کے سقوط کا حکم شرط کی وجہ سے اور باقی ماندہ مہر لفظ خلع کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا۔

(۶) چھٹی صورت میں جب کہ خلع مہر کے علاوہ دوسرے مال کے عوض ہوتو شوہر کے لئے متعینہ مال ہوگا اور زوجین مطلقاً تمام احوال میں (مہر مقبوض ہو یا نہ ہو، خلع قبل الدخول ہو یا بعد الدخول) ایک دوسرے کے حقوق سے بری ہوگے۔

یہ ان تمام صورتوں کی تفصیل ہے جس کو علامہ شامیؒ نے ملخصاً البحر الرائق النہر الفائق غرر الاذکار وغیرہ کے حوالہ سے ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ کی بیان کردہ چوبیس قسموں کی تفصیل درجۂ ذیل ہے:

(۱) بدل مسکوت عنہ ہو اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع قبل الدخول ہو؛ اس صورت میں عورت کچھ بھی واپس نہیں کرے گی۔

(۲) بدل مسکوت عنہ ہو، اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع بعد الدخول ہو؛ اس صورت میں عورت کچھ بھی واپس نہیں کرے گی۔

(۳) بدل مسکوت عنہ ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا، اور خلع قبل الدخول ہو، اس صورت میں عورت شوہر سے کچھ مطالبہ نہیں کرے گی۔

(۴) بدل مسکوت عنہ ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع بعد الدخول ہو، اس صورت میں عورت شوہر سے کچھ مطالبہ نہیں کرے گی۔

(۵) بدل خلع کی نفی کر دی گئی ہو اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع قبل الدخول ہو، اس صورت میں نصف واپس کرنا ضروری ہے۔

(۶) بدل خلع کی نفی کر دی گئی ہو، اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع بعد الدخول ہو اس صورت میں کچھ بھی واپس کرنا ضروری نہیں۔

(۷) بدل خلع کی نفی کر دی گئی ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع قبل الدخول تو عورت نصف کا مطالبہ کرے گی۔

(۸) بدل خلع کی نفی کر دی گئی ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع بعد الدخول ہو اس صورت میں عورت کل کا مطالبہ کرے گی۔

(۹) بدل خلع شوہر پر لازم کیا گیا ہو، اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہے اور خلع

قبل الدخول ہو اس صورت میں مہر واپس کرے گی اور متعینہ مال کی حقدار ہوگی۔

(۱۰) بدل خلع شوہر پر لازم کیا گیا ہو، اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہے، اور خلع بعد الدخول ہو، اس صورت میں مہر واپس کرے گی، اور متعینہ مال کی حقدار ہوگی

(۱۱) بدل خلع شوہر پر لازم کیا گیا ہو، اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع قبل الدخول ہو اس صورت میں صرف متعینہ مال کی حقدار ہوگی۔

(۱۲) بدل خلع شوہر پر لازم کیا گیا ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع بعد الدخول ہو اس صورت میں صرف متعینہ مال کی حقدار ہوگی۔

(۱۳) بدل خلع عورت پر کل مہر کی شکل میں لازم ہو اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع قبل الدخول ہو اس صورت میں عورت پر مہر کی واپسی ضروری ہے۔

(۱۴) بدل خلع عورت پر کل مہر کی شکل میں لازم ہو اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہے اور خلع بعد الدخول ہو، اس صورت میں عورت پر مہر کی واپسی ضروری ہے۔

(۱۵) بدل خلع عورت پر کل مہر کی شکل میں لازم ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع قبل الدخول ہو؛ اس صورت میں عورت کچھ مطالبہ نہیں کرے گی۔

(۱۶) بدل خلع عورت پر کل مہر کی شکل میں لازم ہو ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع بعد الدخول ہو؛ اس صورت میں عورت کچھ مطالبہ نہیں کرے گی۔

(۱۷) بدل خلع عورت پر بعض مہر کی شکل میں لازم ہو اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع قبل الدخول ہو؛ اس صورت میں عورت طے شدہ مقدار کا نصف لوٹائے گی۔

(۱۸) بدل خلع عورت پر بعض مہر کی شکل میں لازم ہو، اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع بعد الدخول ہو اس صورت میں طے شدہ مقدار لوٹائے گی۔

(۱۹) بدل خلع عورت پر بعض مہر کی شکل میں لازم ہو، اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع قبل الدخول ہو اس صورت میں کچھ مطالبہ نہیں کرے گی۔

(۲۰) بدل خلع عورت پر بعض مہر کی شکل میں لازم ہو، اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع بعد الدخول ہو اس صورت میں کل مہر ساقط ہو جائے گی۔

(۲۱) بدل خلع مہر کے علاوہ کوئی دوسرا مال ہو اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع قبل الدخول ہو اس صورت میں مہر کی واپسی لازم نہیں۔

(۲۲) بدل خلع مہر کے علاوہ دوسرا مال ہو اور مہر پر عورت قبضہ کر چکی ہو اور خلع بعد الدخول ہو اس صورت میں مہر کی واپسی لازم نہیں۔

(۲۳) بدل خلع مہر کے علاوہ دوسرا مال ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع قبل الدخول ہو اس صورت میں مہر کا مطالبہ درست نہیں۔

(۲۴) بدل خلع مہر کے علاوہ کوئی دوسرا مال ہو اور مہر پر عورت نے قبضہ نہیں کیا اور خلع بعد الدخول ہو اس صورت میں بھی مہر کا مطالبہ درست نہیں۔

(ويسقط الخلع) في نكاح صحيح ولو بلفظ بيع وشراء كما اعتمده العمادي وغيره (والمبارأة) أي الإبراء من الجانبين (كل حق) ثابت وقتهما (لكل منهما عن الآخر مما يتعلق بذلك النكاح)

مطلب: حاصل مسائل الخلع والمبارأة على أربعة وعشرين وجها ثم اعلم أن حاصل وجوه المسألة أن البدل إما أن يكون مسكوتا عنه، أو منفيا أو مثبتا على الزوج، أو عليها بمهرها كله، أو بعضه أو مال آخر، وكل من الستة على وجهين: إما أن يكون المهر مقبوضا، أو لا، وكل من الاثني عشر إما أن يكون قبل الدخول بها، أو بعده، فإن كان البدل مسكوتا عنه ففيه روايتان أصحهما براءة كل منهما عن المهر لا غير، فلا ترد ما قبضت ولا يطالب هو بما بقي وسيأتي تمام الكلام عليه عند قول المصنف وبرئ عن المؤجل لو عليه إلخ

وإن كان منفيا كقوله اخلعي نفسك مني بغير شيء ففعلت وقبل الزوج صح بغير شيء لأنه صريح في عدم المال ووقوع البائن فلا يبرأ كل منهما عن حق صاحبه وإن كان معينا على الزوج فسيأتي آخر الباب؛ وإن كان بكل المهر، فإن كان مقبوضا رجع بجميعه وإلا سقط عنه كله مطلقا أي قبل الدخول، أو بعده وإن خالعها على أن يجعله لولدها، أو لأجنبي جاز الخلع والمهر للزوج، وإن ببعضه كالعشر مثلا، والمهر عشرون، فإن قبضته رجع بدرهمين لو بعد الدخول وسلم لها الباقي، وبدرهم فقط إن كان قبله لأنه عشر النصف، وإن لم يكن مقبوضا سقط الكل مطلقا المسمى بحكم الشرط والباقي بحكم لفظ الخلع، وإن بمال آخر غير المهر فله المسمى وبرئ كل منهما مطلقا في الأحوال كلها اهـ ملخصا من البحر والنهر وغرر الأذكار. (١٠٠، ٩٩-١٠)

مطلب حادثة الفتاوي ابرأته عن مهرها وعن أعيان معلومة فقال إن كانت براءتک صادقة فأنت طالق

مشروط خلع کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ چل رہا ہے کہ براءت یا خلع کی صورت میں زوجین ان حقوق سے بری ہوں گے جو بوقتِ خلع موجود ہوں، البتہ بعد الخلع کے حقوق مثلاً عدت کا نفقہ وسکنہ ساقط نہیں ہوں گے،لیکن اگر زوجین بوقتِ طلاق نفقہ سے براءت پر اتفاق کرلیں تو نفقہ بھی ساقط ہوجائے گا،تاہم سکنہ ساقط نہیں ہوگا۔

اس کے ضمن میں مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اپنے سامنے پیش آمدہ اسی جیسے ایک مسئلہ کے متعلق وضاحت بیان فرما رہے ہیں، دراصل اس مطلب کے ذریعہ علامہ شامیؒ مبارات (خلع) اور تعلیقِ طلاق کے ایک مسئلہ کا فرق واضح کرنا چاہتے ہیں، تعلیق کا مسئلہ ظاہری الفاظ کے اعتبار سے براءت وخلع کا معلوم ہوتا ہے،

مگر وہ حقیقتاً خلع ومبارأت کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ تعلیق کا ہے، اس لئے اس پر تعلیق کے احکام جاری ہو گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایک حادثہ پیش آیا جس میں ایسی عورت کے متعلق مجھ سے سوال کیا گیا، جس نے اپنے خاوند سے اس شرط پر طلاق کا مطالبہ کیا کہ وہ اپنے خاوند کو مہر اور متعین چیزوں سے بری کرتی ہے، مرد نے اس کی پیش کش قبول کر لی، اور عورت نے اس کو مشروط چیزوں سے بری کر دیا تو مرد نے کہا کہ: إن كانت براءتک صادقة فأنت طالق۔ تو کیا اس صورت میں براءت درست ہوگی؟ اگر براءت درست ہے تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا کہ اس صورت میں وہ مطلقہ نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اکثر علماء کے بقول اعیان سے براءت درست نہیں ہوتی، یہی امر میرے سامنے ظاہر ہوا، یعنی جس مجموعۂ مال کی براءت صحیح ہونے پر طلاق معلق تھی وہ براءت درست نہیں ہوئی تو معلق طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اوپر مذکور جواب دینے کے بعد فتاوی الگاذرونی میں دیکھا کہ انہوں نے علامہ مرشدی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مرد اگر عورت کے قول أبرأتک من المهر ونفقة العدة کے جواب میں یوں کہے کہ طلاقک بصحة براءتک تو اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ بھی تعلیق کی صورت ہے، اور معلق علیہ بھی نفقہ ہے اور اس سے براءت درست نہیں ہوتی تو طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

علامہ مرشدی آگے فرماتے ہیں کہ حنفیہ میں بعض ہم عصر فقہاء نے میری موافقت کی اور بعض نے شیخ جاراللہ ابن ظہیرہ کے فتوی کو حجت بناتے ہوئے توقف

کیا ہے، جار اللہ ابن ظہیرہ کا وہ فتوی یہ ہے کہ **ان نفقة العدة تسقط بالتسمية** (عدت کا نفقہ بیان کر دینے سے ساقط ہو جاتا ہے) اور جب نفقہ بھی مہر کی طرح ساقط ہو جاتا ہے تو معلق علیہ چیز یعنی براءت بھی درست ہوگی اور براءت درست تو طلاق بھی واقع ہونی چاہئے۔ اس طرح سقوطِ نفقہ میں چوں کہ دو قول ہو گئے اس لئے بعض فقہاء نے طلاق کے وقوع اور عدم وقوع میں توقف کیا ہے۔

ان توقف کرنے والوں کے جواب میں مرشدی فرماتے ہیں کہ شیخ جار اللہ کا مسئلہ الگ ہے وہ خلع اور مبارات کا ہے، جبکہ ہمارا مسئلہ تعلیق کا ہے، ہمارے مسئلہ میں نفقہ کا وجوب یوماً بعد یوم یعنی دن بدن ہوتا ہے اور ابراءِ معدوم تو باطل ہوتا ہے تو نفقہ کا ابراء بھی باطل ہوگا، لہٰذا جو چیز معدوم پر معلق ہو اس کا حکم بھی یہی ہوگا (یعنی وہ بھی باطل ہوگی) کیوں کہ معلق علیہ (مہر اور نفقہ) میں سے ایک چیز منتفی ہوئی اور اس کی براءت صحیح نہیں ہوئی تو طلاق بھی باطل ہوگی۔

شیخ جار اللہ کا مسئلہ اس عبارت سے تعلق رکھتا ہے جو خلع کے حکم میں ہے اور جس میں قبول فی المجلس ضروری ہوتا ہے۔ (وہ تعلیق کا مسئلہ نہیں) پس اگر خلع میں بدلِ خلع کے طور پر مہر اور نفقہ دونوں کا ذکر کیا ہو تو مہر کے تابع مان کر نفقہ کا سقوط بھی درست ہوگا جب کے ہمارا مسئلہ 'تعلیق محض' کا ہے، خلع کا نہیں اور اس میں چوں کہ اعیان سے ابراء درست نہیں تو اس وجہ سے صحتِ ابراء پر جو طلاق معلق تھی وہ بھی واقع نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ابراء کی صحت پر طلاق معلق ہو تو اعیان اور معدوم کا ابراء درست نہیں ہوتا اس لئے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی، یہ فتوی علامہ شامیؒ نے دیا ہے اور فتاوی گاذرونی کے حوالہ سے علامہ مرشدی کا فتوی بھی اپنی تائید میں نقل کیا ہے،

اور شیخ جار اللہ ابن ظہیرہ کا فتوی کہ تصریح اور شرط کرنے سے نفقہ کا ابراء بھی درست ہوتا ہے، وہ خلع اور مبارات کا مسئلہ ہے، جس میں تعلیق نہیں ہوتی۔

اس کے بعد علامہ شامی کو علامہ بیری کی شرح اشباہ میں یہ حکم ملا کہ اس مسئلہ میں شیخ جار اللہ ظہیرہ کا فتوی درست ہے، اور علامہ بیری نے مرشدی کی تردید فرمائی ہے، اس اعتبار سے علامہ بیری کی بات شامیؒ کے بھی مخالف ہوئی اس لئے اقول کہہ کر علامہ شامیؒ اپنی بات کو مدلل کرتے ہیں، اور علامہ بیری کو جو اشتباہ پیش آیا ہے اس کی وضاحت کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ درست بات یہی ہے کہ جب ابراء طلاق کی طلب پر مبنی نہ ہو تو نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اگر چہ شوہر فوراً طلاق دے دے، اس لئے کہ وہ قیام نکاح کی حالت میں ہے اور نفقۂ عدت اس وقت معدوم ہے اور ابراءِ معدوم درست نہیں اور اگر ابراء طلاق کی طلب پر مبنی ہو تو نفقہ ساقط ہو جائے گا، اگر چہ نکاح کے قیام کی حالت میں ہو؛ کیوں کہ یہ تعلیق کی صورت ہے اور اس صورت میں وہ عوض کا مقابل ہوگا اور اس صورت میں ابراءِ معدوم درست ہوگا، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اس بات کو سمجھانے کے لئے آگے علامہ شامیؒ ذخیرہ، خانیہ اور فتح القدیر میں مذکور مسئلہ ذکر کر کے مزید وضاحت فرماتے ہیں، ذخیرہ وخانیہ وغیرہ میں مذکورہ مسئلہ یہ ہے کہ عورت نے مرد سے طلاق کا مطالبہ کیا تو شوہر نے کہا کہ تو مجھے تیرے تمام حقوق سے بری کر دے میں تجھ کو طلاق دے دوں گا تو جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے تجھ کو ان تمام حقوق سے بری کر دیا جو عورت کے شوہر پر ہوتے ہیں، تو فوراً شوہر نے ایک طلاق دی، اس حال میں کہ وہ مدخولہ تھی تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اس لئے کہ وہ طلاق بالعوض ہے وہ دلالۃً ابراء یعنی خلع ہے، جس سے طلاق

بائن واقع ہوگی، فتح القدیر میں اس مسئلہ کے متعلق مزید یہ تفصیل ہے کہ اس مسئلہ میں نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ حق سے مراد وہی حقوق ہیں جو بوقت ابراء قائم ہوں اور نفقۂ عدت اس میں شامل نہ ہوگا۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لیکن اگر عورت قبل الخلع اور بعد الخلع کے تمام حقوق سے بری کر دے تو نفقۂ عدت بھی ساقط ہو جائے گا۔معلوم ہوا کہ معاوضہ میں اگر نفقۂ عدت کو شامل کر لے تو وہ ساقط ہو جائے گا، اسی طرح جب مرد نے عورت سے مطالبہ کیا کہ وہ اس کو مہر اور نفقہ سے صراحۃً بری کر دے تا کہ وہ اس کو طلاق دے پھر عورت نے اس کو بری کر دیا اور شوہر نے اس کو فوراً طلاق دے دی تو نفقۂ عدت معدوم ہونے کے باوجود ابراء درست ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں بھی خلع بالعوض ہے، اور وہ عوض عورت کا اپنی ذات کا مالک ہونا ہے، پس ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ عورت نے نفقہ کا بدل یعنی اپنی ذات کو وصول کر کے نفقہ وصول کر لیا، چونکہ وجوب حق سے پہلے اس کا استیفاء درست ہے، جیسے مرد عورت کو ایک مہینہ کا نفقہ پیشگی دے دے تو وجوب نفقہ سے پہلے نفقہ کو وصول کرنا درست ہے۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے واضح ہوا کہ ابراء بالعوض درحقیقت ابراء بالشرط ہے اسی وجہ سے اگر شوہر طلاق نہ دے تو وہ بری نہیں ہوگا، اس لئے کہ طلاق نہ دینے کی صورت میں مشروط مفقود ہے۔لہٰذا وہ چیز جو اس پر معلق تھی یعنی ابراء عن نفقۃ العدۃ وہ بھی درست نہیں ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ اپنی ذکر کردہ مذکورہ تفصیل کو خانیہ میں مذکور ایک جزئیہ سے مؤید کرتے ہیں۔خانیہ میں ہے کہ اگر عورت نے مرد کو ان تمام حقوق سے بری کر دیا جو عورت کے اس پر تھے اس شرط پر کہ شوہر اس کو طلاق دے دیگا، پس اگر شوہر

نے اس کو طلاق دی تو یہ براءت درست ہوگی ، ورنہ براءت درست نہ ہوگی۔ (کیوں کہ براءت کی صحت طلاق ہی پر معلق ہے) ہاں اس مسئلہ میں بھی اگر عورت نے شوہر کو اس شرط پر بری کیا کہ وہ اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا تو اس کا معاملہ مختلف ہوگا ، اس صورت میں براءت تو صحیح ہوگی ، البتہ شرط صحیح نہیں ہوگی ، اس لئے کہ پہلی صورت یعنی براءتِ حقوق کے عوض طلاق کی صورت میں شرط صحیح ہے ، دوسری صورت میں شرط صحیح نہیں ، لہٰذا دوسری صورت میں شرط باطل ہوگی اور الحاوی الزاہدی میں ہے کہ اگر عورت نے طلاق کی شرط پر شوہر کو حقوق معینہ سے بری کر دیا پھر شوہر کھڑا ہوا اور طلاق دی تو شوہر حقوق سے اس وقت بری ہوگا جب تک کہ مجلس کا حکم باقی ہے، ورنہ بری نہیں ہوگا۔

اس پوری بحث سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس طرح کی براءت کی صحت فی الفور مجلس ہی میں طلاق دینے پر موقوف ہوگی ، اگر مجلس منقطع ہو جائے تو براءت درست نہیں ہوگی ، کیوں کہ وہ شرط کے مقتضی کے خلاف ہے، شرط کا مقتضی یہ ہے کہ براءت طلاق کے مقابل اور عوض میں ہے اس لئے مجلس ہی میں طلاق ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح مرد کے قول **طلاقک بصحة براءتک** کے مسئلہ میں بھی جب خاوند نے طلاق کو صحت براءت پر معلق کیا تو وہ تقاضہ کرے گا کہ طلاق سے قبل براءت درست ہو، اور براءت کی صحت طلاق پر موقوف ہے ، لہٰذا اس صورت میں معلق علیہ یعنی براءت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی ۔ اس کے برخلاف اگر شوہر عورت کی طرف سے طلاق بشرط البراءت کا مطالبہ کیے جانے کے بعد **إن كانت براءتک صادقة الخ** یا '**طلاقک بصحة براءتک**' کہنے

کے بجائے تنجیزی طلاق دے دے تو طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور براءت بھی صحیح ہوگی۔

پس واضح ہوا کہ مرشدی کی بات درست ہے اور فقہاء کا یہ کہنا کہ شرط اور صراحت سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے یہ اس حکم کے منافی نہیں؛ کیوں کہ نفقہ کا سقوط طلاق اور خلع کے واقع ہونے پر موقوف ہے، اور جب تک خلع یا طلاق نہ ہو نفقہ ساقط نہ ہوگا، اور طلاق اور خلع منجز ہو تو نفقہ ساقط ہوتا ہے، اگر طلاق اور خلع کو بھی براءت پر معلق کر دیا تو نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی براءت درست ہوگی۔ هذا ما ظهر لي في هذا المحل، وهذه المسألة كثيرة الوقوع، فاغتنم تحريرها والله سبحانه وتعالى أعلم.

مطلب: حادثة الفتوى: أبرأته عن مهرها وعن أعيان معلومة فقال: إن كانت براءتك صادقة فأنت طالقة [تنبيه]:

وقعت حادثة سئلت عنها في امرأة طلبت من زوجها الطلاق على أن تبرئه من مهرها ومن أعيان معلومة فرضي وأبرأته من ذلك فقال: إن كانت براءتك صادقة فأنت طالقة. فأجبت بأنها لا تطلق لقولهم إن البراءة عن الأعيان لا تصح، ومراد الزوج التعليق على صحة البراءة عن الكل ليسلم له جميع العوض، هكذا ظهر لي. ثم رأيت بعد جوابي هذا في فتاوى الكازروني نقلا عن فتاوى العلامة عبد الرحمن المرشدي أنه سأل عما يقع كثيرا من قول المرأة: أبرأتك من المهر ونفقة العدة، وقول الزوج: طلاقك بصحة براءتك فأجاب بعدم الوقوع قال: ووافقني بعض حنفية العصر، وتوقف بعضهم محتجا بأن شيخنا جار الله بن ظهيرة كان يفتي بالوقوع لقولهم إن نفقة العدة تسقط بالتسمية فقلت هذا بمعزل عما نحن فيه لأن النفقة تجب بالطلاق يوما فيوما والإبراء عن المعدوم باطل والمعلق به كذلك لانتفاء المعلق عليه بانتفاء جزئه. وأما المذكور في باب الخلع فالمراد به المبارأة

التي هي نوع من الخلع الموقوف على قبولها في المجلس، فإذا كان على المهر ونفقة العدة سقطت النفقة تبعا له، أما هنا فهو تعليق محض فلا يقع ببطلان بعض المعلق عليه اهـ ملخصا. ثم رأيت البيري في شرح الأشباه صوب ما أفتى به ابن ظهيرة ورد على المرشدي مستند المامر من التصريح بسقوط النفقة بالشرط.

أقول: والصواب أنه إذا لم يكن الإبراء مبنيا على طلب الطلاق لم تسقط النفقة وإن طلقها عقبه لأنه في حال قيام النكاح، وإن كان مبنيا عليه سقطت وإن كان حال قيام النكاح لأنه حينئذ يصير مقابلا بعوض. ففي الذخيرة والخانية وغيرهما: طلبت منه طلاقها فقال أبرئيني عن كل حق لك حتى أطلقك فقالت: أبرأتك عن كل حق للنساء على الأزواج فقال الزوج في فوره: طلقتك واحدة وهي مدخول بها تقع بائنة لأنه طلاق بعوض وهو الإبراء دلالة. اهـ. وأفاد في الفتح أن النفقة لا تسقط بذلك لانصراف الحق إلى القائم لها إذ ذاك اهـ نعم قدمنا آنفا، أنها لو أبرأته عن كل حق قبل الخلع وبعده تسقط، فكذا إذا طلب إبراءها له عن المهر والنفقة صريحا ليطلقها فأبرأته وطلقها فورا يصح الإبراء لأنه إبراء بعوض وهو ملكها نفسها فكأنها استوفت النفقة باستيفاء بدلها والاستيفاء قبل الوجوب يصح، كما لو دفع لها نفقة شهر يصح، وعلى هذا يكون إبراء بشرط فإذا لم يطلقها لم يبرأ، فقد صرح في الخانية بأنها لو أبرأته عما لها عليه على أن يطلقها فإن طلقها جازت البراءة وإلا فلا، بخلاف ما لو أبرأته على أن لا يتزوج عليها فتصح البراءة دون الشرط لأن الأول يصح فيه الجعل دون الثاني فيكون الشرط فيه باطلا. وفي الحاوي الزاهدي: ولو أبرأته ليطلقها فقام ثم طلقها يبرأ إن لم ينقطع حكم المجلس وإلا فلا. اهـ.

إذا علمت ذلك فقد ظهر لك أن صحة هذه البراءة موقوفة على الطلاق فورا أي في المجلس، فإذا قال لها طلاقك بصحة براءتك يكون قد علق الطلاق على صحة البراءة فيقتضي تحقق صحتها قبله كما هو مقتضى الشرط ولا صحة لها إلا به فلم يوجد المعلق عليه فلا يقع الطلاق، بخلاف ما لو نجز الطلاق فإنه يقع وتصح به

البراءة، فقد ظهر أن الحق ما قاله المرشدي ولا ينافيه تصريحهم بسقوط النفقة بالشرط، لما علمت من أن سقوطها موقوف على الطلاق أو الخلع فلا توجد البراءة قبله وإنما توجد بطلاق أو خلع منجز لا معلق على صحتها، هذا ما ظهر لي في هذا المحل، وهذه المسألة كثيرة الوقوع، فاغتنم تحريرها والله سبحانه وتعالى أعلم. (۱۰۴، ۱۰۲-۱۰)

مطلب في البراءت بقولها ابرأك الله

ابرأک اللہ کے الفاظ سے براءت۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے بہنسی کے حوالہ سے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ عورت کے قول 'ابرأک اللہ' کے ذریعہ براءت درست نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ کواس پر اشکال ہے، علامہ شامیؒ کے بقول اس صورت میں بھی براءت درست ہوجائے گی، مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے اولاً علامہ حصکفی کے بیان کردہ قول کے متعلق مزید دوحوالے بیان کرنے کے بعد اپنی رائے کومتعدد کتب فقہ کے حوالوں سے مؤید کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بہنسی کی رائے کے متعلق ان کے تلمیذ علامہ باقانی نے ملتقی پر لکھی ہوئی اپنی شرح میں براءت کے عدم جواز کا فیصلہ کیا ہے، اسی طرح علامہ خیر الرملی نے بھی اس کے مطابق فتوی دیا ہے۔

اب علامہ شامی اپنی بات بیان کرتے ہیں کہ علامہ مقدسی کے متعلق منقول ہے کہ وہ مذکورہ بالا مسئلہ میں عرف کے سبب صحتِ براءت کے قائل تھے، فتاوی قاری الہدایہ میں بھی صحتِ براءت کا فتوی منقول ہے اور ایسی ہی رائے ابن شلبی، ناصر اللقانی اور شیخ الاسلام حنبلی کی ہے۔ فتاوی منظومۂ محبیہ اور العقود الدریۃ فی تنقیح

الفتاوی الحامدیہ میں بھی صحتِ براءت کا قول منقول ہے، علامہ سائحانی نے بزازیہ کے ایک مسئلہ کو دلیل بنا کر اسی قول (صحت براءت بقول المرأۃ ابرأک اللہ) کی تائید کی ہے، بزازیہ میں ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی سے کہے 'طلقک اللہ' یا اپنی باندی سے کہے 'اعتقک اللہ' تو اس صورت میں طلاق اور اعتاق کا وقوع ہو جائے گا، بزازیہ کے اس مسئلہ میں الجوہرۃ النیرہ میں یہ عبارت زیادہ کی گئی ہے، نوی او لم ینوی، یعنی عرف کے سبب ان الفاظ کے یہی معنی متعین ہے۔

ولا يبرأ ب أبرأك الله ذكره البهنسي.

مطلب في البراءة بقولها أبرأك الله

(قوله: ذكره البهنسي) وتبعه تلميذه الباقاني في شرحه على الملتقى، وأفتى به الخير الرملي، لكن نقل ط عن العلامة المقدسي أنه أفتى بصحة البراءة به للتعارف. قلت: وبه أفتى قارئ الهداية وابن الشلبي معللا بأن العرف على كونه إبراء قال: وكتب مثله الناصر اللقاني وشيخ الإسلام الحنبلي اهـ وكذا ذكره في المنظومة المحبية، وأفتى به في الحامدية، وأيده السائحاني بما في البزازية. قال: طلقك الله، أو لأمته: أعتقك الله يقع الطلاق والعتاق زاد في الجوهرة نوى أو لم ينو. (١٠٧، ١٠٦-١٠١)

مطلب في الخلع على نفقة الولد

نفقہ ولد کے عوض خلع کرنا۔

در مع التنویر میں بحر کے حوالہ سے یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر شوہر بچے کے نفقہ سے براءت کی شرط لگائے، اس صورت میں اگر وہ اس کی مدت کو مؤقت کردے، مثال کے طور پر ایک سال کے نفقہ سے براءت کی شرط پر خلع کرے تو اس طرح شرط لگانا صحیح ہوگا، اور اگر شرط مؤقت نہ ہو تو صحیح نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ کے متعلق منتقی وغیرہ کتب میں مزید ایک اور قید مذکور ہے، منتقی میں ہے کہ بچے کے نفقہ سے

براءت کی شرط اس وقت درست ہوگی ، جبکہ بچہ ابھی رضیع یعنی دودھ پیتا ہو؛ اگر چہ شرط مؤقت نہ ہو، فطیم (وہ بچہ جس نے ماں کا دودھ پینا چھوڑ دیا ہو) کا معاملہ مختلف ہے، یعنی اس میں توقیت شرط ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بحر کے مطابق بچے کے نفقہ سے براءت کی شرط کی صحت مؤقت ہوتو درست ہوگی اور منتقی کے مطابق نفقۂ ولد سے براءت کی شرط پر خلع رضیع ہوتو درست ہوگا اور توقیت بھی ضروری نہیں اور فطیم ہوتو توقیت ضروری ہے۔

چنانچہ اس مطلب میں علامہ شامیؒ نفقۂ ولد سے بری کرنے کی شرط پر خلع کے حکم کو واضح فرماتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ **وفيه عن المنتقى الخ** ..کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسری روایت ہے، جیسا کہ خلاصۃ الفتاوی کی عبارت اس کی تائید کرتی ہے، خلاصۃ الفتاوی میں ہے کہ **وإنما يصح على امساك الولد اذا بيين المدة وان لم يبين لا يصح سواء كان الولد رضيعًا او فطيمًا وفي المنتقى...الخ**"

اس کے بعد اوپر مذکور دو روایتوں کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شاید پہلی وجہ یعنی صحت براءت کے لئے علی الاطلاق توقیت کا شرط ہونا اس لئے ہے کہ رضیع بچہ کے نفقہ یا اس کے امساک کی شرط پر خلع کرنا مفضی الی المنازعۃ ہے، مثال کے طور پر ایسا ہوسکتا ہے کہ عورت یوں کہے کہ میں نے خلع کے عوض فقط ایک ماہ کا نفقہ چھوڑا تھا اور شوہر ایک مہینہ سے زائد ایام کا دعوی کرے اس جہالت سے بچنے کے لئے نفقہ سے براءت کی شرط کے صحیح ہونے کے لئے اس کو مؤقت کرنا لازمی ہے۔

اور دوسری روایت یعنی رضیع ہونے کی صورت میں بدون توقیت بھی براءت کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کا رضیع ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ شرط کے ذریعہ مدتِ رضاعت مراد لی گئی ہے۔ یعنی پوری مدت رضاعت کے نفقہ سے شوہر کو بری کر دیا گیا ہے اور یہ مدت متعین ہے یعنی حولان حول کی جیسا کہ خانیہ اور بزازیہ میں اس روایت کو جزم کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ: ولد اگر رضیع ہو اور براءتِ نفقہ پر خلع کیا جائے تو پھر بحر کی روایت کے مطابق بدون توقیت براءت صحیح نہیں، اور فطیم ہو تو بھی بدون توقیت درست نہیں اس روایت کے مطابق بہر صورت توقیت شرط ہے۔

منتقی کی روایت کے مطابق رضیع ہونے کی صورت میں بدون توقیت بھی براءت درست ہے، اور مدتِ رضاعت کی توقیت مراد لی جائے گی، جبکہ فطیم ہونے صورت میں توقیت شرط ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ بچہ فطیم ہو اور عورت اس کو اپنے پاس رکھ لے اور نفقہ سے شوہر کو بری کرنے کے عوض خلع کرے تو مدتِ نفقہ کی تعیین ضروری ہے، تاکہ بدل خلع متعین ہو، ورنہ مفضی الی المنازعت جہالت لازم آنے کی وجہ سے براءت درست نہ ہوگی اور یہ بدلِ خلع معتبر نہ ہوگا، اور اس صورت میں بدل خلع مہر کو سمجھا جائے گا اور عورت نے قبضہ کیا ہو تو واپس کرنا ہوگا۔

(شرط البراءة من نفقة الولد إن وقتا كسنة) صح (ولزم وإلا لا) بحر، وفيه عن المنتقى وغيره: لو كان الولد رضيعا صح - وإن لم يوقتا - وترضعه حولين بخلاف الفطيم؛

مطلب في الخلع على نفقة الولد

(قوله: وفيه عن المنتقى إلخ) ظاهره أن هذه رواية أخرى يؤيده ما في الخلاصة، وإنما يصح على إمساك الولد إذا بين المدة، وإن لم يبين لا يصح سواء

كان الولد رضيعا، أو فطيما. وفي المنتقى إلخ قلت: ولعل وجه الرواية الأولى أن الخلع إذا وقع على نفقة، أو إمساكه - وهو رضيع - يفضي إلى المنازعة لأن المرأة أرادت نفقته شهرا مثلا، والزوج يقول: أكثر. ووجه الرواية الثانية أن كونه رضيعا قرينة على إرادة مدة الرضاع، وقد جزم بهذه الرواية في الخانية والبزازية (قوله: بخلاف الفطيم) لأن مدة بقائه عندها استغناء الغلام وحيض الجارية وهي مجهولة. اهـ. ح. قلت: لم أر هذا التعليل لغيره، وهو ظاهر إذا كان الخلع على إمساكه عندها مدة الحضانة على أنه لا يظهر على القول المعتمد من تقدير مدة الحضانة بسبع للغلام وعشر للجارية، بل الظاهر أن مراده أن الخلع إذا كان على نفقة الولد وهو رضيع يراد بها مؤنة الرضاع لأن نفقته هي إرضاعه وهو مؤقت شرعا فتنصرف إليه، بخلاف ما إذا كان فطيما فلا بد من التوقيت لأن نفقته طعامه وشرابه وذلك ليس له وقت مخصوص لأنه يأكل مدة عمره فلا تصح التسمية بدون توقيت للجهالة. وفي الذخيرة: روى أبو سليمان عن محمد عن أبي حنيفة في المرأة تختلع من زوجها بنفقة ولد له منها ما عاشوا فإن عليها أن ترد المهر الذي أخذت منه اهـ أي فهو نظير ما إذا خالعها على ما في بيتها من المتاع ولم يوجد فيه شيء فافهم. (۱۰۸،۱۰۷-۱۰)

مطلب في خلع الصغيرة

صغیرہ کا خلع:

خلع بالعوض کی مختلف صورتوں کو بیان کرتے ہوئے علامہ تمرتاشی نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر باپ نے اپنی چھوٹی بیٹی کا خلع بچی کے مال کے عوض یا اس کے مہر کے عوض کیا تو اصح قول کے مطابق صغیرہ کو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال لازم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ تبرع ہے، جیسا کہ بچی کے ممیزہ ہونے کی صورت میں حکم ہے۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اس مسئلہ کو فتح القدیر کے حوالہ سے مؤید کرنے کے بعد اس صورت میں واقع ہونے والی طلاق کے طلاقِ رجعی ہونے کی وجہ بیان کرنے کے ساتھ ساتھ مال کے عدم لزوم کی وجہ بھی بیان کر رہے ہیں۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ خلع کا معاملہ باپ نے کیا ہو اور صغیرہ کا اس میں کوئی دخل نہ ہو تو اصح قول کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی، جیسا کہ صغیرہ اگر خود عاقلہ ہوتی تو اس کے قبول کرنے سے طلاق واقع ہو جاتی۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرا مسئلہ جو مذکور ہے اس میں حکم اتفاقی ہے، جب کہ پہلے مسئلہ میں یعنی باپ کے قبول کرنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق طلاق واقع ہو جاتی ہے، اور دوسرا قول عدمِ وقوع طلاق کا ہے، کیوں کہ خلع لزومِ مال پر موقوف ہوتا ہے، اور اس صورت میں مال لازم نہیں آتا تو خلع بھی درست نہیں، مگر اصح قول یہ ہے کہ خلع باپ کے قول پر موقوف تھا جو پایا گیا تو خلع درست ہو جائے گا، یعنی صغیرہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ **ھذا ما ذکر من الخلاف**...(یعنی اس کے متعلق جو اختلاف ذکر کیا گیا وہ اس وقت ہے، جب باپ بدلِ خلع قبول کرے، اس کے برخلاف اگر عورت قبول کرے، اس حال میں کہ وہ عاقلہ ہو یعنی وہ سمجھ رکھتی ہو کہ نکاح مال کو لانے والا ہے، اور خلع مال کو سلب کرنے والا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال لازم نہیں ہوگا۔اھ)

آگے علامہ شامیؒ قلت کے ذریعہ اس بات کو واضح کر رہے ہیں کہ اوپر مذکور دونوں صورتوں (باپ کا صغیرہ سے خلع کرنا یا ممیزہ عورت کا خود عقد خلع کرنا) میں چونکہ مہر ساقط نہیں ہوتا، اس وجہ اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی؛ کیوں کہ

طلاق بالعوض ہوتو طلاق بائنہ ہوگی اور یہاں عوض نہیں، اس لئے طلاق رجعی ہوگی، اور ایسا اکثر ہوتا ہے کہ خاوند عورت کو اپنے مہر سے بری کرنے کی شرط پر طلاق دیتا ہے مگر عورت صغیرہ ہوگی تو مال لازم نہ ہوگا۔ پھر میں نے جامع الفصولین کی عبارت میں صراحت دیکھی کہ ایک مرد نے اپنی صغیرہ بیوی سے کہا کہ انت طالق بمہرک (تجھ کو تیرے مہر کے عوض طلاق) تو اس عورت نے قبول کرلیا تو مناسب یہی ہے کہ عورت کو طلاق رجعی واقع ہوگی، اور مہر ساقط نہ ہوگا۔ اھ، شرح الوہبانیہ میں مذکور مسئلہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔

اور عدم لزوم مال اس لئے کہ صغر کی وجہ سے صغیرہ کی طرف سے مہر ساقط کرنے کی وجہ سے ابراء درست نہ ہوا اور باپ کو بھی صغیرہ کے مال میں ایسے تصرف کا حق نہیں، اس لئے شوہر کا خلع بلاعوض ہوگا، یعنی شوہر کا تبرع ہوگا۔ ہاں اگر باپ بدلِ خلع کا ضامن ہوا ہوتو باپ پر مال لازم ہوگا۔

البتہ مالکیہ کا مذہب آگے علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ باپ کا اپنی صغیرہ بیٹی کا خلع لینا واقعی صغیرہ کے نفع کے لئے ہو اور باپ نے صغیرہ کے مہر کے مقابل خلع لیا ہے تو درست ہوگا، یعنی مہر ساقط ہوگا، اور خلع درست ہوگا بشرطیکہ مالکی قاضی ایسا کرے۔

(خلع الأب صغيرته بمالها، أو مهرها طلقت) في الأصح، كما لو قبلت هي وهي مميزة ولم يلزم المال لأنه تبرع وكذا الكبيرة إلا إذا قبلت فيلزمها المال، ولا يصح من الأم مالم تلزم البدل ولا على صغير أصلا

مطلب في خلع الصغيرة

(قوله: طلقت) أي بائنا لو بلفظ الخلع كما يأتي، ومر أيضا (قوله: في الأصح) وقيل لا تطلق لأنه معلق بلزوم المال وقد عدم. ووجه الأصح أنه معلق

بقبول الأب وقد وجد بزازية (قوله: كما لو قبلت هي) أشار بالكاف إلى أنها مسألة اتفاقية فافهم. قال في الفتح: هذا أي ما ذكر من الخلاف إذا قبل الأب، فإن قبلت وهي عاقلة تعقل أن النكاح جالب والخلع سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال. اهـ. قلت: ويقع كثيرا أنه يطلقها بمقابلة إبرائها إياه من مهرها. والظاهر أنه يقع الرجعي لعدم سقوط المهر.

ثم رأيت في جامع الفصولين ما نصه: واقعة: وقال لامرأته الصبية: أنت طالق بمهرك فقبلت ينبغي أن تطلق رجعيا ولا يسقط المهر اهـ ويأتي ما يؤيده عن شرح الوهبانية (قوله: ولم يلزم المال) أي لا عليها ولا على الأب على قول ابن سلمة وعنه: يلزمه وإن لم يضمن، جامع الفصولين. وأما إذا ضمنه فلا كلام في لزومه عليه وهي مسألة المتن الآتية. قال في البحر: ومذهب مالك أن الأب إذا علم أن الخلع خير لها بأن كان الزوج لا يحسن عشرتها فالخلع على صداقها صحيح فإن قضى به قاض نفذ قضاؤه كذا في البزازية والمراد بالقاضي المالكي. (۳ ا ۱، ۲ ا ا- ۱ ۰ ا)

مطلب في خلع غير رشيدة

نادان (مجور) عورت کا خلع

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے رشد کی تعریف بیان کرتے ہوئے، متن میں مذکور غیر رشیدہ (ناسمجھ بچی) کے خلع کے مسئلہ کو واضح کیا ہے۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ غیر رشیدہ یعنی بالغہ بیوقوف عورت اگر اپنے مال یا مہر کے عوض خلع کرے تو طلاق لازم ہوگی البتہ مال لازم نہ ہوگا۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ اولاً رشد کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ رشد سے مراد ہے کہ مرد اپنی عقل سے مال میں اصلاح کر لیتا ہو، یعنی اس کے نفع اور نقصان میں فرق کر لیتا ہو اگر چہ وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ خلع مال کو سلب کرنے والا ہے اس لئے اس میں بھی رشد کی ضرورت ہوگی۔ جیسا کہ اس کی

مزید تفصیل حجر کے باب میں آئیگی انشاء اللہ!

اور باب حجر میں علماء کا یہ قول مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے کی مطابق سفاہت کی وجہ سے جو حجر ہو اس میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے بر خلاف امام محمدؒ کے نزدیک حجر محض سفاہت ہی سے ثابت ہو جاتا ہے، (قاضی کے فیصلے کی ضرورت نہیں ہوتی) سفاہت کی تعریف امام محمد کے مذہب کے مطابق خلاف شرع مال کو ضائع کرنا اور فضول خرچی کرنا ہے۔

شرح وہبانیہ میں مذکور تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا قول زیادہ معتمد علیہ ہے، چنانچہ انہوں نے مبسوط کے حوالہ سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر بچی فسادِ عقل کے ساتھ بالغ ہو اور وہ اپنے مال کے عوض خلع کرے تو خلع واقع ہو جائے گا، اس لئے کہ خلع میں وقوعِ طلاق قبول پر مبنی ہوتا ہے اور وہ عورت کی طرف سے متحقق ہو چکا ہوتا ہے، ہاں عورت پر مال لازم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ عورت نے یہ مال کسی ایسے عوض کے مقابل اپنے اوپر لازم نہیں کیا جو مال ہو اور نہ ہی اس میں کوئی منفعت ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں اس کو صغیرہ کی طرح قرار دیا جائے گا، پس اگر شوہر نے صریح الفاظ سے طلاق دی ہے تو طلاق رجعی واقع ہوگی، اور مرد کو رجوع کا حق ہوگا، اس لئے کہ صریح الفاظ کے ساتھ طلاق کا وقوع بینونت کو ثابت نہیں کرتا؛ البتہ اگر بدل واجب ہو تو بینونت ثابت کرتا ہے، اور لفظ خلع سے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ غیر رشیدہ یعنی ایسی عورت جو فساد عقل کے ساتھ بالغ ہوئی ہو یعنی وہ مال میں نفع نقصان کا فرق نہ کرسکتی ہو، خلع کے مسئلہ میں اس کو صغیرہ سمجھا جائے گا یعنی اگر وہ اپنے مال کے عوض خلع کرے تو خلع واقع تو ہوگا؛ البتہ مال لازم نہیں ہوگا۔

(كما لو خالعت) المرأة (بذلك) أي بمالها، أو بمهرها (وهي غير رشيدة) فإنها تطلق ولا يلزم، حتى لو كان بلفظ الطلاق يقع رجعيا فيهما شرح وهبانية

مطلب في خلع غير الرشيدة.

(قوله: وهي غير رشيدة) الرشد: كون الشخص مصلحا في ماله ولو فاسقا كما سيأتي في الحجر. وذكروا هناك أن الحجر بالسفه يفتقر عند أبي يوسف إلى قضاء كالحجر بالدين. وقال محمد: يثبت بمجرد السفه وهو تبذير المال وتضييعه على خلاف الشرع. وظاهر ما في شرح الوهبانية اعتماد الثاني، فإنه قال عن المبسوط: وإذا بلغت المرأة مفسدة فاختلعت من زوجها بمال جاز الخلع لأن وقوع الطلاق في الخلع يعتمد القبول وقد تحقق منها، ولم يلزمها المال لأنها التزمته لا لعوض هو مال ولا لمنفعة ظاهرة فتجعل كالصغيرة. فإن كان طلقها تطليقة على ذلك المال يملك رجعتها لأن وقوعه بالصريح لا يوجب البينونة إلا بوجوب البدل، بخلاف ما إذا كان بلفظ الخلع اهـ ملخصا (١١٥، ١١٤-١٠)

مطلب في خلع الفضولي

فضولی کا خلع کرنا

ماقبل میں مذکور مطلب کے تحت یہ بات تفصیل سے گذر چکی ہے کہ غیر رشیدہ یعنی ایسی عورت جو فسادِ عقل کے ساتھ بالغ ہوئی ہو؛ اس کا اپنے مال کے عوض خلع واقع تو ہوتا ہے، البتہ اس پر مال لازم نہیں ہوتا، لیکن اگر باپ نے خود ضامن بنتے ہوئے بچی کا خلع کیا، نہ کہ اس بچی کا کفیل بن کر؛ تو اس صورت میں خلع درست ہوگا، اور مال باپ پر لازم ہوگا جیسا کہ اجنبی (فضولی) کی طرف سے خلع کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی اگر فضولی اپنے اوپر مال کو لازم کرتے ہوئے کسی عورت کا خلع لے اور مرد اسے منظور رکھے تو خلع درست ہوگا، اور مال فضولی پر لازم ہوگا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے فضولی کی طرف سے خلع کی ممکنہ صورتوں کو بیان کرتے ہوئے اس کے حکم کو بیان فرمایا ہے۔

حاصل امر کے طور پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ (۱) فضولی اگر شوہر کو مخاطب کرتے ہوئے بدل خلع کو اپنی طرف منسوب کرے یعنی اس طریقے سے کہے جس میں ضمان اپنے اوپر لازم کرے یا بدل خلع پر اپنا مالک ہونا واضح کرے، مثلا کہے کہ **اخلعھا بالف علیّ او علی اننی ضامن** 'یا' **علی الف ھذہ**' یا' **عبدی ھذا**' وغیرہ ایسے الفاظ کہے جس میں اس شیئ کی ملکیت یا ضمان خود اس کی ذات کی طرف لوٹتا ہو اور اس کے جواب میں شوہر اس کو منظور رکھے تو خلع واقع ہو جائے گا، اور بدل خلع فضولی پر ہوگا، اگر اس مال کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو اس کی قیمت فضولی پر لازم ہوگی اور اس صورت میں عورت کے قبول پر توقف نہیں کیا جائے گا۔

(۲) بدلِ خلع کا ضمان یا اس کی ملکیت کو فضولی نے اپنی طرف منسوب نہیں کیا، بلکہ مطلق بدل خلع بیان کیا، جیسے یوں کہا کہ ہزار پر عورت کو خلع دے دے، یا اس غلام پر عورت کو خلع دے دے تو یہ خلع عورت کے قبول پر موقوف ہوگا، پس اگر وہ قبول کر لے تو اس پر وہ دینا لازم ہوگا، جو متعین ہے۔ اور اگر وہ متعینہ شیئ کو سپرد کرنے سے عاجز ہو تو اس کی قیمت دینا لازم ہوگا جو متعین ہے اور اگر عورت یہ مال قبول نہ کرے تو خلع درست نہ ہوگا۔

(۳) اور فضولی بدل خلع کو غیر کی طرف منسوب کرے، مثلا یوں کہے کہ تو عورت کو فلاں کے غلام کے عوض خلع دے دے تو اس صورت میں غیر کے قبول پر خلع موقوف ہوگا۔

(۴) اور اگر خلع کے ایجاب وقبول کے وقت شوہر عورت سے مخاطب ہوا یا

عورت شوہر کی طرف مخاطب ہوئی تو اس صورت میں چاہے بدل خلع مطلق ہو یا عورت کی طرف منسوب ہو یا غیر کی طرف منسوب ہو؛ بہرصورت اس میں عورت کے قبول کا اعتبار کیا جائے گا۔ وکیل بدلِ خلع کا ضامن نہیں ہوگا، البتہ اگر وہ ضامن بنا ہو تو اس صورت میں اس سے بدل کا مطالبہ کیا جائے گا، اور وہ عورت سے رجوع کر سکتا ہے، جیسا کہ بحر میں اس کا تفصیلی بیان ہے۔

(فإن خالعها) الأب على مال (ضامنا له) أي ملتزما لا كفيلا لعدم وجوب المال عليها (صح والمال عليه) كالخلع مع الأجنبي فالأب أولى (بلا سقوط مهر) لأنه لم يدخل تحت ولاية الأب.

(قوله: كالخلع من الأجنبي) أي الفضولي. وحاصل الأمر فيه أنه إذا خاطب الزوج، فإن أضاف البدل إلى نفسه على وجه يفيد ضمانه له، أو ملكه إياه كاخلعها بألف علي، أو على أني ضامن، أو على ألفي هذه، أو عبدي هذا ففعل صح والبدل عليه، فإن استحق لزمه قيمته ولا يتوقف على قبول المرأة، وإن أرسله بأن قال: على ألف، أو على هذا العبد، فإن قبلت لزمها تسليمه، أو قيمته إن عجزت، وإن أضافه إلى غيره كعبد فلان اعتبر قبول فلان؛ ولو خاطبها الزوج، أو خاطبته بذلك اعتبر قبولها سواء كان البدل مرسلا، أو مضافا إليها، أو إلى الأجنبي، ولا يطالب الوكيل بالخلع بالبدل إلا إذا ضمنه ويرجع به عليها، وتمامه في البحر. (١٠-١١٥)

مطلب في خلع المريضة

مریضہ کے خلع کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ مریض عورت کا خلع اس کے کل مال کے تہائی مال میں سے معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس کا یہ اقدام تبرع شمار ہوگا۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے اسی مسئلہ کو وضاحت سے بیان کرتے

ہوئے اولاً مریضہ عورت سے کون سا مرض مراد ہے؟ اس کو واضح کرنے کے بعد بدلِ خلع کے تبرع ہونے کی توضیح بھی پیش فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلع المریضہ سے مراد یہ ہے کہ عورت نے مرض الموت میں خلع کیا ہو تو اس وقت بدلِ خلع اس کے کل مال کے تہائی مال میں معتبر ہوگا ،اسی وجہ سے اگر عورت اس مرض سے بری ہو جائے تو شوہر کل بدل کا مالک ہوگا؛ کیوں کہ مرض کے عارضہ ہی کے بناء پر اس کا بدل کم ہوا تھا جو باقی نہیں رہا، اس لئے کل بدل لوٹ آئے گا، چاہے عورت مرض سے بری ہونے کے بعد عدت ہی میں وفات پا جائے۔ ایسا ہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب عورت نے مرض الموت میں شوہر کو کوئی شیئ ہبہ کی تو وہ ثلث ِکل تک نافذ ہوگا اور پھر وہ اس مرض سے بری ہو گئی تو اس وقت اس کا یہ ہبہ کل مال میں درست مانا جائے گا۔

تبرع کی وضاحت میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ **ان البضع غیر متقوم عند الخروج.** یعنی کہ نکاح کے ذریعہ مرد مہر کے عوض عورت کی ملک بضع کا مالک ہوتا ہے اور طلاق یا خلع کے ذریعہ اس ملکیت کو ختم کرتا ہے، لیکن خلع کی صورت میں عورت مال دے کر شوہر سے ملک بضع واپس لے تو اس کو عقد معاوضہ نہیں سمجھا جاتا، کیوں کہ خروج کے وقت ملک بضع شرعاً متقوم نہیں سمجھی جاتی ، پس بدلِ خلع ایک طرح عورت کی طرف سے شوہر پر تبرع ہوا، اور چونکہ تبرع وارث پر درست نہیں اور اجنبی کے لئے بھی تہائی مال ہی میں تبرع درست ہے اور خلع کے بعد مرد بھی اس کے لئے اجنبی کے مانند ہے، لہٰذا اس کا بدل خلع بھی تہائی میں سے معتبر ہوگا، لیکن شوہر کو اس صورت میں اس کی وراثت کے حصے اور بدل خلع میں سے جو کم حصہ ہو وہی دیا جائے گا، تا کہ یہ تہمت ختم ہو جائے کہ میاں، بیوی نے دیگر ورثاء کو نقصان پہونچانے

کے لئے خلع کے ذریعہ باہم موافقت کی ہے، جیسا کہ اس کے متعلق تفصیلی بیان باب طلاق المریض کے ضمن میں گذر چکا۔

اقل کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بالفرض اس کا حصۂ میراث پچاس درہم بنتا ہو اور بدل خلع ساٹھ درہم ہو اور عورت کے کل مال کا ثلث سو درہم تو ثلث میں بدل خلع اور میراث دونوں کی گنجائش ہے، پس ان دونوں کا اقل یعنی پچاس درہم واجب ہوگے، اور اگر حصۂ میراث پچاس اور بدل خلع ساٹھ اور ثلث مال چالیس درہم ہوتا تو بدلِ خلع اور ثلث میں جو کم ہو یعنی چالیس درہم واجب ہوں گے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اقلیت کی نسبت تین چیزوں کے مابین دیکھی جائے گی، بدل خلع، حصۂ میراث، ثلث کل، پس مصنف جامع الفصولین کی طرح یہ تعبیر اختیار کرتے تو زیادہ بہتر تھا۔

(خلع المريضة يعتبر من الثلث) لأنه تبرع، فله الأقل من إرثه وبدل الخلع إن خرج من الثلث، وإلا فالأقل من إرثه، والثلث إن ماتت في العدة ولو بعدها، أو قبل الدخول، فله البدل إن خرج من الثلث، وتمامه في الفصولين.

مطلب في خلع المريضة

(قوله خلع المريضة) أي مرض الموت، إذ لو برئت منه كان للزوج كل البدل لتراضيهما، كما لو وهبته شيئا ثم برئت من مرضها وإن ماتت في العدة (قوله لأنه تبرع) لما تقرر أن البضع غير متقوم عند الخروج، فما بذلته من بدل الخلع تبرع لا يصح لوارث وينفذ للأجنبي من الثلث، لكنه يعطى الأقل دفعا لتهمة المواضعة كما مر في طلاقه لها في مرضه (قوله: فله الأقل إلخ) بيانه لو كان إرثه منها خمسين وبدل الخلع ستين والثلث مائة فقد خرج الإرث والبدل من الثلث فلها الأقل وهو خمسون، وإن كان الثلث أربعين فلها الأقل منه ومن الإرث وهو أربعون.

والحاصل أن له الأقل من ميراثه ومن بدل الخلع ومن الثلث، ولو عبر بذلك تبعا لجامع الفصولين لكان أخصر وأظهر. (١٢٢-١٠)

مطلب في الفرق بين على أن تدخلي وعلى دخولك وعلى أن تعطيني

'علی أن تدخلي'، 'علی دخولک' اور 'علی أن تعطیني' کے درمیان فرق۔

فروعات خلع کے مسائل کے ضمن میں درمع التنویر میں مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے کہے کہ أنت طالق علی دخولک الدار تو اس صورت میں اس کی یہ پیش کش عورت کے قبول پر موقوف ہوگی۔

اور اگر اس طرح کہے: أنت طالق علی أن تدخلی الدار تو طلاق فقط دخول پر موقوف ہوگی۔ مسئلہ بیان کرنے کے بعد علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ ایک مثال میں مصدر صریح ہے، اور دوسری مثال میں مصدر مؤول ہے، مگر مصدر صریح اور مؤول کی وجہ سے حکم میں کس طرح فرق آجاتا ہے، یہ فرق بیان کیا جانا چاہئے (گویا کہ اب تک اس فرق کی وجہ ان کی نظر سے نہیں گذری۔)

اسی فرق کو واضح کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ کے ضمن میں دو مطلب ذکر کئے ہیں، پہلے مطلب میں کوئی فرق بیان نہیں کیا، البتہ 'علی دخولک الدار' 'علی ان تدخلی الدار' کے ساتھ ایک اور مثال کو زیادہ کرتے ہوئے 'علی أن تعطینی' کے درمیان فرق کیا ہے کہ اس کی وضاحت ہونی چاہئے، یعنی 'علی ان تعطینی' مصدر مؤول ہونے کے باوجود عورت کے قبول پر موقوف ہے، جب کہ 'علی أن تدخلی' قبول پر موقوف نہیں بلکہ فعل دخول پر مبنی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فقہ کی مشہور کتب بحر الرائق اور نہر الفائق میں اس کے متعلق کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا اور وہ اس میں فرق کرنے کی بحث کے متعلق

خاموش ہے، اسکے بعد علامہ شامیؒ نے **مطلب فی الفرق بین المصدر الصریح و المؤول** کے عنوان سے مطلب قائم کر کے مصدرِ صریح اور مؤول کے درمیان فرق بیان کرنے کے ساتھ ساتھ مذکورہ جملوں میں تفریق حکم کی وجہ بیان کی ہے۔

مطلب في الفرق بين المصدر الصريح والمؤول

مصدر صریح اور مصدر مؤول کے حکم میں فرق

مصدر صریح: ایسا مصدر جس کے شروع میں میم مصدر یہ نہ ہو، اور آخر میں یائے نسبت نہ ہو۔

مصدر مؤول: ایسا فعل جس کے شروع میں حروف مصدر 'ان' یا 'ما' کے داخل ہونے سے مصدر کے حکم میں ہو جائے۔

علامہ شامیؒ نے اولاً 'در منتقی' میں مذکور مصدر صریح اور مصدر مؤول کے درمیان کے فرق کو بیان کیا ہے، **الدر المنتقی** میں شرح اللباب کے حوالہ سے منقول ہے کہ مصدر صریح اور مصدر مؤول میں فرق یہ ہے کہ مصدر صریح کو جملہ یعنی مبتدا اور موضوع پر محمول کرنا درست نہیں، جب کہ مصدر مؤول کا حمل درست ہے، یعنی '**زید إما ان یقوم و إما ان یقعد**' کہنا درست ہے، اور '**زید إما قیام و إما قعود**' کہنا درست نہیں۔

اس تفصیل کو بیان کرنے کے بعد صاحب در المنتقی نے ذکر کیا ہے کہ اس سے ہمارے اس مبحوث فیہا مسئلہ میں کوئی فرق واضح نہیں ہوتا، جیسا کہ علامہ حلبی نے بھی فرمایا ہے کہ اسے فرق واضح نہیں ہوتا۔

بیانِ فرق میں مذکور فقہاء کے عجز کو بیان کرنے کے بعد علامہ شامیؒ اپنی طرف سے اس فرق کو واضح کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ فرق سمجھنے سے پہلے چند

مقدمات سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) پہلا مقدمہ وہ ہے جو سبکی نے التعلیقات میں بیان کیا وہ یہ ہے کہ مصدر صریح اور مصدر مؤول اس بات میں تو مشترک ہے کہ وہ دونوں معنیٔ حدثی پر دلالت کرتے ہیں؛ البتہ ان میں فرق یہ ہے کہ مصدر صریح کا موضوع صرف معنی حدثی ہی ہوتا ہے، جو امر تصوری ہوتا ہے، اور زمانہ سے خالی ہوتا ہے، اور مصدر مؤول میں اس کے مقابل ماضی، حال، مستقبل میں اس کے حصول کا زائد معنی بھی شامل ہوتا ہے، جملہ مثبت ہو تو حصول کا معنی اور جملہ منفی ہو تو عدم حصول کا معنی بھی شامل ہوتا ہے، اور یہ امر تصدیقی ہوتا ہے، اسی وجہ سے مصدر مؤول دو مفعول کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں کے درمیان نسبت ہوتی ہے۔۔اھ

اس فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ مصدر صریح میں زمانہ ملحوظ نہیں ہوتا، جبکہ مصدر مؤول میں زمانہ ملحوظ ہوتا ہے۔

یہی تفصیل علامہ سیوطی نے اشباہ والنظائر میں الاشباہ النحویہ کے ضمن میں نقل کی ہے اور انہوں نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ مصدر صریح غیر مؤقت ہوتا ہے، برخلاف مصدر مؤول تو وہ موقت ہوتا ہے، اور مصدر صریح تینوں زمانوں پر مبہم طور پر دلالت کرتا ہے، یعنی کے وہ عام ہے۔اس کے برخلاف مصدر مؤول خاص ہے۔

اس کے علاوہ مصدر صریح اور مصدر مؤول میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ مصدر مؤول تقدیری ہوتا ہے، لفظوں میں مصدر نہیں ہوتا؛ بلکہ حرف اور فعل ہوتا ہے اور ایک طرح سے وہ ضمیر (پوشیدہ) کے مشابہ ہوتا ہے، اسی وجہ سے مصدر مؤول کی صفت نہیں لائی جاسکتی۔اس کے برخلاف مصدر صریح کا تلفظ بھی ہوتا ہے اور اس کے ساتھ صفت کا لگانا بھی درست ہے، جیسا کہ **یعجبنی ضربک الشدید** کہنا

تو درست ہے البتہ یعجبنی أن تضرب الشدید کہنا درست نہیں۔

سیوطی کے کلام سے بھی پہلی بات کی تائید مقصود ہے، یعنی باعتبار زمانہ دونوں میں فرق ہوتا ہے۔

(۲) آگے علامہ شامی دوسرا مقدمہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ 'علی' حقیقت میں استعلاء کے لئے استعمال ہوتا ہے، اگر وہ اجسام کے ساتھ متعلق ہو، اور اجسام کے علاوہ میں لزوم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جو شرطِ محض، معاوضۂ شرعیہ، معاوضۂ عرفیہ پر صادق آتا ہے، اور عوض کے ذکر کرنے کے وقت معاوضہ کا معنی راجح ہوتا ہے، جیسا کہ التحریر میں مذکور ہے۔

(۳) علامہ شامیؒ کا بیان کردہ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ طلاق زمان کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، مکان اور اس جیسے امور کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

تینوں مقدموں خلاصہ یہ ہوا کہ کلام میں مصدر صریح اور مصدر مؤول ہونے کی بنیاد پر فرق ہوگا، کلام میں لفظ 'علی' آنے سے اور اس کے مدخول کے اعتبار سے بھی فرق ہوگا، اور تیسری بات یہ ہے کہ طلاق پر مشتمل کلام ہوگا تو معلق علیہ امر کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا۔

اب ان تینوں مقدمات کے بنیاد پر علامہ شامیؒ اوپر مذکور تینوں مثالوں میں فرق واضح کرتے ہے۔

(۱) مرد جب عورت کو 'أنت طالق علی أن تعطینی کذا' کہے تو مرد کا کلام مستقبل کے ایسے فعل پر معلق ہوگا جو معاوضہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، لہٰذا عورت کے لئے اس کا قبول کرنا شرط ہوگا، تا کہ اس پر مال دینا لازم ہو؛ کیوں کہ اس میں مصدر مؤول ہے جس میں مستقبل کا زمانہ ملحوظ ہے اور علی برائے شرط ہے جس میں

معاوضہ کا معنی راجح ہے، اور معاوضہ کے تقاضا کے مطابق یہ سمجھا جائے گا کہ مرد نے طلاق کو قبول کے ساتھ ہی معلق کیا ہے، کیوں کہ قبول پر معلق کرنے سے مرد کا مقصود یعنی طلاق بالعوض حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا محض عورت کے قبول ہی سے طلاق واقع ہو جائے گی، اگر چہ وہ فی الحال مال نہ دے۔

(۲) جبکہ 'أنتِ طالق علی ان تدخلي الدار' میں 'علی' شرطِ محض کے لئے ہے، معاوضہ کا معنی یہاں ممکن نہیں، پس یہاں یقینی بات ہے کہ شوہر کی مراد طلاق کو دخلول پر معلق کرنا ہے، اور یہ طلاق عورت کے قبول پر موقوف نہ ہوگی، کیوں کہ 'علی' شرط محض کا معنی دیتا ہے، اور مصدر مؤول ہے جس میں مستقبل کا معنی ملحوظ ہے، پس مستقبل میں دخول دار پر طلاق معلق ہوگی۔

(۳) اور 'أنتِ طالق علی دخولک الدار' بھی مصدر صریح ہے، اور 'علی' یہاں شرط کے معنی میں نہیں ہوسکتا، کیوں کہ علی کے بعد کوئی فعل مذکور نہیں جو شرط بن سکے؛ بلکہ علی کے بعد مصدر ہے جو ایک تصوری امر ہے، زمانہ سے خالی ہے اور شرط نہیں بن سکتا، کیوں شرط بننے کے لئے ضروری ہے کہ 'علی' کے بعد ایسا فعل ہو جو تینوں زمانوں میں کسی زمانہ میں فعل کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہوتا کہ پور جملہ 'إن دخلت' کے معنی میں ہو سکے، یا شرط بننے کے لئے ضروری ہے کہ 'وقت' مقدر مانا جائے، جیسے: أنت طالق فی دخولک الدار میں وقت مقدر ہوتا ہے یعنی تیرے گھر میں داخل ہونے کے وقت طلاق اور وہ اس طرح کہ جملہ میں 'فی' کا ہونا ظرفیت کا قرینہ ہے اور طلاق دخول کا مظروف نہیں بنتی، ہاں زمان کا مظروف بنتی ہے، پس 'فی' کو زمانِ دخول کا مظروف مانیں گے؛ مگر 'علی دخولک الدار' میں تو وقت کو اس طرح مقدر ماننا بھی ممکن نہیں، کیوں کہ ایسا کوئی لفظ نہیں جو اس طرح 'وقت' کی

تقدیر کا تقاضہ کرتا ہو، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں 'علیٰ' ہے، جس کے ذریعہ معاوضۂ محضہ کا معنی مراد لینا ممکن ہے، لہٰذا وقت کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں، اور معاوضۂ محضہ کا معنی اس لئے ممکن ہے کہ عاقل آدمی کے سامنے کبھی کوئی ایسی غرض ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ دخول کو طلاق کا عوض قرار دے، پس اس صورت میں چونکہ تعلیق کا معنی ممکن نہیں، نہ کسی فعل پر تعلیق ممکن ہے اور نہ ہی کسی زمان پر تعلیق ممکن ہے، اس لئے علی کی طرف نظر کرتے ہوئے، معاوضہ کا معنی ہوگا، اور معاوضہ کے قاعدہ کے مطابق عورت کے قبول پر موقوف ہوگا۔ هذا غاية ماظهر من الفرق والله اعلم۔

أنت طالق على دخولك الدار توقف على القبول، وعلى أن تدخلي الدار توقف على الدخول. قلت: فيطلب الفرق، فإن "أن" والفعل بمعنى المصدر فتدبر

مطلب في الفرق بين "على أن تدخلي" و"على دخولك وعلى أن تعطيني"

(قوله: قلت فيطلب الفرق إلخ) وكذا يطلب الفرق بين على أن تدخلي الدار حيث توقف على الدخول وبين على أن تعطيني كذا حيث توقف على القبول مثل على دخولك الدار. وقد سئل عن هذه الفروع الثلاثة في البحر فلم يبد فرقا، ونقل كلامه في النهر، وسكت عليه. مطلب في الفرق بين المصدر الصريح والمؤول ونقل في الدر المنتقى عن شرح اللباب: الفرق بين المصدر الصريح والمؤول صحة حمل الثاني على الجثة دون الأول أي فيصح: زيد إما أن يقوم وإما أن يقعد، بخلاف: زيد إما قيام وإما قعود ولكن لم يظهر الفرق فيما نحن فيه كما قاله ح.

أقول: قد يظهر الفرق ولا بد من مقدمات: إحداها ما قاله السبكي في التعليقات: الفرق بين المصدر الصريح والمؤول مع اشتراكهما في الدلالة على الحدث أن موضوع الصريح الحدث فقط وهو أمر تصوري، والمؤول يزيد عليه بالحصول إما ماضيا وإما حالا وإما مستقبلا إن كان إثباتا، وبعدم الحصول في ذلك إن كان منفيا وهو أمر تصديقي، ولهذا يسد "أن" والفعل مسد المفعولين لما بينهما من

النسبة. اهـ. ونقله السيوطي في الأشباه النحوية. ونقل أيضا أن المصدر الصريح غير مؤقت بخلاف المؤول، فالصريح دال على الأزمنة الثلاثة دلالة مبهمة فهو عام، بخلاف المؤول. وأيضا المؤول اسم تقديري غير ملفوظ به، وإنما الملفوظ به حرف وفعل، وله شبه بالمضمر ولذا لم يصح وصفه، بخلاف الصريح فإنه يقال يعجبني ضربك الشديد، بخلاف أن تضرب الشديد.

ثانيها ما قدمناه عن المحقق ابن الهمام أن على تستعمل حقيقة للاستعلاء إن اتصلت بالأجسام وفي غيرها لمعنى اللزوم الصادق على الشرط المحض وعلى المعاوضة الشرعية، أو العرفية، وتترجح المعاوضة عند ذكر المعوض لأنها الأصل كما في التحرير.

ثالثها أن الطلاق يتعلق بالزمان دون المكان ونحوه. إذا علمت ذلك فنقول: إذا قال لها على أن تعطيني كذا فهو تعليق على فعل مستقبل صالح للمعاوضة فيشترط قبولها ليلزمها المال. فصار كأنه علقه على القبول إذ به يحصل غرضه من الطلاق بعوض فتطلق بالقبول وإن لم تعطه في الحال. بخلاف على أن تدخلي فإنه صالح للشرط المحض لعدم ما يفيد المعاوضة فتعين تعلقه بالدخول بلا توقف على قبول إذ لا غرامة تلحقها، وأما على دخولك الدار فليس فيه فعل يصلح جعله شرطا بل هو أمر تصوري لا يصلح جعله شرطا إلا بذكر فعل معه يدل على الحصول في أحد الأزمنة الثلاثة ليصير بمنزلة إن دخلت، أو بتقدير الوقت كما في أنت طالق في دخولك الدار بقرينة "في" الظرفية، إذ الطلاق لا يكون مظروفا في الدخول بل في زمانه ولا يحسن هنا تقدير الوقت لعدم ما يقتضيه لأن جعل "على" للمعاوضة يغني عنه بدون تكلف، فإن العاقل قد يكون له غرض في جعل الدخول مثلا عوضا عن الطلاق، هذا غاية ما ظهر من الفرق، والله تعالى أعلم (١٢٨، ١٢٦-١٠)

مطلب في ايجاب بدل الخلع على الزوج

شوہر پر بدلِ خلع واجب ہونے کی صورت

فروعاتِ خلع کے مسائل کے ضمن میں ظہیریہ، بزازیہ وغیرہ کتب کے حوالہ

سے متعدد مسائل کو ذکر کرنے کے بعد خلاصہ کے طور پر علامہ حصکفیؒ نے یہ بات نقل کی ہے کہ شوہر پر بدلِ خلع کو لازم کرنا صحیح اور درست ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفی کا بیان کردہ مذکورہ قول ماقبل میں مذکوران کے ہی قول کے مخالف ہے، مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے ماقبل میں مذکور علامہ حصکفی کے بیان کردہ مخالف قول کی نشاندہی کرتے ہوئے مذکورہ مسئلہ کے متعلق بحر میں بزازیہ کے حوالے سے مذکور تفصیل اور انکے تطبیقی قول کو ذکر کرنے کے بعد اپنی طرف سے مناسب حکم کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا بیان کردہ قول ' **ومفاده صحة ایجاب بدل الخلع علیه** ' سابق میں مذکوران کے ہی قول ' **خالعتک علی عبد وقف علی قبولها ولم یجب شیئ** '' کے مخالف ہے، اور اس مقام پر مذکورہ بالا مسئلے کی تائید میں علامہ شامیؒ نے مجتبیٰ کے حوالہ سے عبارت کو نقل کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خلع کے نتیجہ میں شوہر پر کوئی مال لازم نہ ہوگا۔

لیکن بحر کی تفصیل سے اس کے مخالف ثابت ہوتا ہے (یعنی شوہر پر بدل خلع لازم ہوسکتا ہے) جیسا کہ بحر میں بزازیہ کے حوالے سے مذکور ہے کہ عورت نے اگر شوہر کے ساتھ اپنے مہر اور نفقۂ عدت کے عوض خلع کیا اس شرط پر کہ شوہر اس کو بیس درہم دیگا، تو خلع درست ہوگا، اور شوہر پر بیس درہم دینا لازم ہوں گے، اس کی دلیل کے طور پر صاحب بحر نے الاصل میں مذکور یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ عورت نے اگر مرد سے گھر کے عوض اس شرط پر خلع کیا کہ شوہر عورت کو ایک ہزار درہم دیگا تو اس میں حقِ شفعہ باقی نہیں رہے گا، اس میں بھی اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر پر بدل خلع واجب کرنا صحیح ہے، اسی طرح قدوری کے باب الصلح میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر

عورت نے مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور شوہر نے اس سے مال پر صلح کر لی جو مرد کی طرف سے عورت کو دیا جائے تو یہ جائز نہیں ہوگا، اور قدوری کے بعض نسخوں میں اس کو جائز قرار دیا ہے، پہلی روایت (عدم جواز) سابقہ حکم کے خلاف ہے اور دوسری روایت موافق ہے کہ بدل خلع شوہر پر لازم ہوسکتا ہے۔

آگے صاحب بزازیہ نے قدوری میں مذکور اس مسئلہ کے متعلق جواز اور عدم جواز کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے اپنی طرف سے ایک مناسب حکم ذکر کیا ہے۔ صاحب بزازیہ فرماتے ہیں کہ درست بات یہی ہے کہ جب عورت نے بدل کے عوض خلع کیا تو خاوند پر بھی بدل کا واجب کرنا جائز ہوگا، اور وہ بدل خلع کے مقابل ہوگا، اسی طرح اگر خلع میں نفقۂ عدت کا ذکر نہیں کیا تو شوہر پر واجب ہونے والا بدلِ خلع تقدیرًا نفقۂ عدت شمار ہوگا، ہاں اگر عورت نے نفقۂ عدت پر خلع کیا اور اس کے علاوہ اور کوئی عوض ذکر نہیں کیا تو اس صورت میں مناسب یہی ہے کہ شوہر پر بدل خلع واجب نہ ہوگا۔ یہاں بزازیہ کے حوالے سے مذکور بحر کی عبارت مکمل ہوئی جس کا ماحصل یہ ہوا کہ شوہر پر بدل کو لازم کرنا درست ہے، اور شوہر پر اس کے وجوب کی کوئی مناسب توجیہ کی جائے گی، البتہ اگر شوہر پر مال واجب کرنے کی کوئی توجیہ ممکن نہ ہو تو شوہر پر خلع کے نتیجہ میں مال واجب نہ ہوگا۔

اوپر مذکور جملہ تفصیل کو ذکر کرنے کے بعد خلاصہ کے طور پر علامہ شامیؒ بیان فرماتے ہیں کہ اصولاً شوہر پر بدل کو لازم کرنا درست نہیں، کیوں کہ خلع عورت کی جانب سے ایک طرح سے عقدِ معاوضہ ہے اور عورت خلع کے ذریعہ متعینہ شیئ شوہر کو ادا کر کے اپنے نفس کی مالک بنتی ہے، (چونکہ نکاح کے ذریعہ شوہر مہر کے عوض عورت کے نفس کی تملیک حاصل کرتا ہے اور خلع کے ذریعہ وہ تملیک ختم کی جاتی ہے) اسی

وجہ سے ہی مال کی شرط پر طلاق کی صورت میں واقع ہونے والی طلاق، طلاق بائن شمار ہوتی ہے، کیوں کہ بینونت ہی سے عورت اپنے نفس کی مالک بنے گی، جس کے لئے اس نے مال خرچ کیا ہے، یہاں تک کہ اگر شوہر نے مال کی شرط لگانے سے پہلے طلاق بائن دے دی تو اب عورت پر کوئی مال لازم نہیں ہوگا۔

اس تفصیل کے مطابق چوں کہ شوہر کے ذمہ مال واجب نہیں ہونا چاہئے، پھر بھی خلع میں اگر شوہر اپنے ذمہ مال قبول کرتا ہے تو وہ مال بدلِ خلع سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا، یعنی جو مال عورت نے بدل خلع میں دیا ہے اس میں سے اس قدر قیمت واپس کی جائے گی اور اگر شوہر پر واجب ہونے والا مال بدل خلع سے بھی زائد ہو یا کوئی بدل تھا ہی نہیں تو اس مال کو عورت کے لئے نفقۂ عدت مان لیا جائے گا، البتہ اگر نفقۂ عدت کی شرط کے ساتھ خلع کیا گیا تھا تو اب اس زائد مال کو شوہر پر واجب نہیں کیا جائے گا۔ یعنی شوہر پر واجب ہونے والا بدلِ خلع اگر عورت کے بدلِ خلع سے مستثنیٰ بن سکے یا نفقہ بن سکے تو درست ہے، اور اگر عورت کی طرف سے دیا جانے والا بدل خلع ہی نفقہ ہو تو پھر شوہر پر بدل خلع واجب ہونے کی کوئی صورت نہیں تو وہ درست نہیں ہوگا۔

اس کے بعد آگے علامہ شامیؒ بزازیہ وغیرہ کے حوالے سے وہ عبارت ذکر فرماتے ہیں جس کے متعلق مذکورہ آخری صورت میں بھی شوہر پر بدلِ خلع واجب ہونے کی صحیح توجیہ کرتے ہوئے اس کو درست قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بزازیہ میں ایک دوسری جگہ مذکور ہے اور اس کو صاحب بحر ذکر کیا ہے کہ مختار یہی ہے کہ شوہر پر بدل کا لازم کرنا درست ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ اسے مہر کی مقدار سے استثناء پر محمول کیا جائے گا، جب کہ شوہر پر مہر باقی ہو، ورنہ وہ مال نفقۂ عدت سے

مستثنی ہوگا، اور اگر شوہر نے اس سے زائد مال دیا تو ایسا سمجھا جائے گا کہ اس نے قبل الخلع عورت کے مہر پر اتنی مقدار زائد کر دی تھی، پھر خلع کیا تھا اور ایسا کرنا بقدر امکان خلع کی تصحیح کے لئے ہوگا۔۔اھ

بزازیہ کے قول 'استثناء من النفقة' کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامی بیان فرماتے ہیں کہ اسے مراد یہ ہے کہ مرد نے نفقۂ عدت سے براءت کی شرط پر خلع کیا ہو، ورنہ تو اس مال کو نفقۂ عدت ہی مان لیا جائے گا، (جیسا کہ ماقبل میں تفصیلاً گذر چکا۔) اس پوری بحث کے متعلق جامع الفصولین میں ہے کہ اس کے متعلق اتنی طویل تفصیل کی کوئی ضرورت نہیں، اور زائد مال کو اصل عقد (مہر) کے ساتھ ملا دیا جائے گا، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔

وفي البزازية: اختلعت بمهرها على أن يعطيها عشرين درهما، أو كذا منا من الأرز صح ولا يشترط بيان مكان الإيفاء لأن الخلع أوسع من البيع. قلت: ومفاده صحة إيجاب بدل الخلع عليه فليحفظ.

مطلب في إيجاب بدل الخلع على الزوج (قوله: قلت ومفاده إلخ) مخالف لما قدمه قبيل قوله ويسقط الخلع والمبارأة إلخ من قوله خلعتك على عبدي وقف على قبولها ولم يجب شيء، وقدمنا هناك عن المجتبى ما يؤيده، لكن ذكر في البحر هناك عن البزازية: اختلعت مع زوجها على مهرها ونفقة عدتها على أن الزوج يرد عليها عشرين درهما صح ولزم الزوج عشرون، دليله ما ذكر في الأصل: خالعت على دار على أن الزوج يرد عليها ألفا لا شفعة فيه. وفيه دليل على أن إيجاب بدل الخلع عليه يصح. وفي صلح القدوري: ادعت عليه نكاحا وصالحها على مال بذله لها لم يجز، وفي بعض النسخ جاز والرواية الأولى تخالف المتقدم، والتوفيق أنها إذا خالعت على بدل يجوز إيجاب البدل على الزوج أيضا ويكون مقابلا ببدل الخلع. وكذا إذا لم يذكر نفقة العدة في الخلع يكون تقدير النفقة العدة، أما إذا

خالعت على نفقة العدة ولم تذكر عوضا آخر ينبغي أن لا يجب بدل الخلع على الزوج اهـ ما في البحر عن البزازية، وهذا من الحسن بمكان النهر. والحاصل أنه لا وجه لإيجاب البدل على الزوج لأن الخلع عقد معاوضة من جهتها فإنها تملك نفسها بما تدفعه له، ولذا كان الطلاق على مال بائنا، حتى لو أبانها قبله لم يجب المال لعدم ما يقابله، وحينئذ فإن خالعها على مال، أو على ما في ذمته من المهر، وشرط على نفسه لها مالا يجعل ذلك استثناء من بدل الخلع، فإن زاد عليه أو لم يكن بدل أصلاً يجعل تقدير النفقة العدة، إلا إذا كانت النفقة مخالعا عليها أيضا فلا يجب الزائد، والله سبحانه أعلم لكن ذكر في البزازية في موضع آخر وأقره عليه في البحر أن المختار جواز البدل عليه، وطريقه بالحمل على الاستثناء من المهر إن كان عليه مهر وإلا فهو استثناء من النفقة، فإن زاد عليها يجعل كأنه زاد على مهرها ذلك القدر قبل الخلع ثم خالع تصحيحا للخلع بقدر الإمكان اهـ وقوله "استثناء من النفقة" أي إذا خالعها عليها وإلا فهو تقدير لها كما مر. وفي جامع الفصولين: لا حاجة إلى هذا التطويل وتلحق الزيادة بأصل العقد كما في البيع. (۱۳۷، ۱۳۵-۱۰)

مآخذ ومصادر

الاشباہ والنظائر:	زین بن نجیم المصری الحنفی
الفتاوی التاتارخانیہ:	علامہ فریدالدین عالم بن العلاء الاندر پتی الدہلوی
فتح القدیر:	امام کمال الدین محمد السیواسی المعروف بابن الہمام
خلاصۃ الفتاوی:	علامہ طاہر بن عبدالرشید البخاری
جامع الفصولین:	الشیخ محمود الدین اسماعیل الشہیر بابن قاضی سماوی الحنفی
فتاویٰ ابن نجیم:	امام زین بن نجیم المصری الحنفی
المحیط البرہانی:	برہان الدین أبی المعالی محمود بن صدرالشریعہ ابن مازہ البخاری

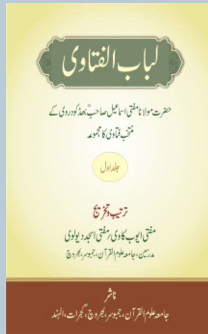
بدائع الصنائع:	الامام علاء الدین أبی بکر بن سعود الکاسانی الحنفی
البحر الرائق:	امام زین بن نجیم المصری الحنفی
النہر الفائق:	امام سراج الدین عمر بن ابراہیم بن نجیم الحنفی
تقریرات رافعی:	الشیخ عبد القادر الرافعی
النہر الفائق:	امام سراج الدین عمر بن ابراہیم ابن نجیم الحنفی
فتاویٰ قاضی خان:	امام فخر الدین الحسن بن منصور قاضی خان الاوزجندی الفرغانی
الفتاوی البزازیہ:	امام حافظ الدین محمد بن محمد بن شہاب الدین
النہایۃ شرح الہدایہ	امام حسام الدین الحسین بن علي حجاج بن علي السغناقي
العنایۃ شرح الہدایہ:	امام اکمل الدین ابوعبداللہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی
الہدایہ:	امام برہان الدین أبی الحسن بن علی أبی بکر الفرغانی المرغینانی
شرح الوقایہ:	ابوالحسنات مولانا محمد عبدالحی لکھنوی
السقایہ علی شرح الوقایہ:	علامہ محمد غریب اللہ مسرور اسلام آباد
الفقہ علی مذہب الاربعۃ:	علامہ عبدالرحمن جزیری
الفقہ الاسلامی وأدلتہ:	الشیخ وہبہ الزحیلی
المہذب فی الفقہ الشافعی:	ابواسحاق ابراہیم بن علی الشیر ازی الفیر وزآبادی
اللمع فی الفقہ المالکی:	علامہ ابواسحاق اللمسانی مالکی
تحفۃ الباری فی الفقہ الشافعی:	حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب دامت برکاتہ
تبیین الحقائق:	علامہ عثمان علی بن محزن الزیلعی
اشرف الروایہ:	حضرت مولانا عطامحمد اچکزئی
قاموس الفقہ:	فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
پاک وہند کی جڑی بوٹیاں:	صوفی لچھمن پرشاد

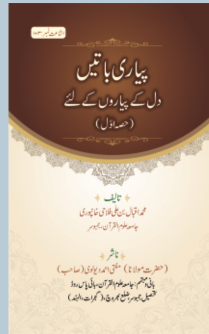


















-: Published by :-

JAMIAH ULOOMUL QURAN

At. Po. Jambusar, Dist. Bharuch

Gujarat, India Pin : 392150

jamiahjambusar@gmail.com

